Ch. Wink. del. ... sc. 1779.

Ph. 9002. b.

Ph. sp. 662

Rätze

Philos. Anthrop. Scr. part. 1437.

R

Die Freyheit des Willens

mit Hinsicht auf die neusten Einwendungen wider dieselbe,

dargestellt

von

J. G. Rätze.

Görliz,

bei C. G. Anton, 1801.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Zur Zeit einer Revolution in der Philosophie hängt die Erkenntniß der Wahrheit nicht allein von Gelehrsamkeit, Genie, Talenten und guten Willen, sondern auch vorzüglich von einer richtigen Einsicht in das neue System, ab. Ob nun gleich Gelehrsamkeit, Genie und aufrichtige Wahrheitsliebe das Verstehen eines neuen

Systems befördern, so können sie ihm doch auch in verschiedener Hinsicht hinderlich seyn. Denn bey der Menge von Materialien, Ansichten und Vereinigungspunkten, welche die Gelehrsamkeit zur Beurtheilung eines neuen Princips darreicht, erfordert es eine ungemeine Stärke und Unbefangenheit des Geistes, um aus der ungeheuern Masse von Begriffen, Ideen und Ansichten immer die zweckmäßigsten heraussuchen, und als Masstäbe annehmen zu können. Oftmals ist mit einem alten gangbaren Princip ein großes, ja wohl das Interesse aller praktischen Wahrheiten verknüpft, und dann ist es nichts Leichtes, das Irrige in einem solchen Princip zu erkennen,

und ein neues, ihm entgegen gesetztes anzunehmen, wie das z. B. in der Moral mit der Vertauschung der Principien der Vollkommenheit und Glückseligkeit gegen das formelle oder reine Moralprincip der Fall ist.

Talente und Genie können neuen Principien ebenfalls den Eingang erschweren, dadurch, daß sie zu den alten, bereits angenommenen und sorgfältig geprüften Grundsätzen ein großes Zutrauen erzeugen. Begleiten nun solche Männer, welche sich durch vielfältiges Prüfen und Forschen in ihrem System Festigkeit und Überzeugung erworben haben, noch dazu wichtige und mühsame Ämter, dann ist es

wohl das Natürlichste von der Welt, wenn sie das ihrige nicht sogleich mit dem neuen vertauschen können. Wenn sie aber, statt des Wahren und Brauchbaren wohl gar manches Schädliche und Irreleitende *) darin finden, so

*) Das Nachtheilige und Irreleitende ist aber entweder in dem System selbst enthalten, oder es entspringt nur aus dem Mißbrauche desselben. Bekanntermaßen kann aber der Mißbrauch einer Sache ihr selbst niemals zur Last gelegt werden. Dennoch hat man schon mehrmals den Mißbrauch der kritischen Philosophie ihr selbst aufgebürdet, und sie auch in dieser Hinsicht in ein ungünstiges Licht gestellt.

müssen sie demselben sogar aus Pflicht widersprechen.

Aus diesen und andern Ursachen ist es begreiflich, warum gerade die ältern Philosophen unsers Zeitalters, und unter diesen auch selbst die scharfsinnigsten, gelehrtesten und gewissenhaftesten, sich in vielen Dingen wider das Kantische System erklären. Durch einen langen und vertrauten Umgang mit ihren theoretischen und dogmatischen Principien hatten diese ein solches Interesse und eine solche Überzeugung bey ihnen gewonnen, daß es ihnen nicht leicht möglich ist, das Neue als richtig, das Alte aber als unrichtig zu finden.

Ja, wenn ihre Principien durch die kritische Philosophie etwa nur eine genauere Bestimmung, eine lichtvollere Entwickelung, oder auch allenfalls eine friedliche Erweiterung erhielten, dann würden sie sich bald mit derselben vereinigen können. Aber so kündiget ja die kritische Philosophie vielen alten Principien geradezu die Vernichtung an, und klagt dieselben als unlautere und unvermögende Freunde der Wahrheit an, welche den neuern Grundsätzen, als bessern und aufrichtigern Wahrheitsfreunden, aufgeopfert werden sollen. Diese Beschuldigung erzeugt natürlich oft ein Mißtrauen gegen den Ankläger, und eine größere Anhänglichkeit an den An-

geklagten. Beydes aber hindert die Unbefangenheit und Unpartheilichkeit in der Untersuchung der Anklage.

Vielleicht beschuldiget man mich selbst wegen meiner Anhänglichkeit an das Kantische System der Partheylichkeit. Es mag seyn; ich will meine Vorliebe gegen dasselbe nicht abläugnen; aber ich will sie auch rechtfertigen. Die Partheilichkeit zeigt allemal eine ungerechte grundlose Vorliebe zu etwas an. Sie ist eine solche Anhänglichkeit, in welcher die Sache des Einen, zum Nachtheil der Sache des Andern, über die Gebühr geschätzt wird. Die Partheylichkeit ist ein Produkt der Willkühr und der Neigungen,

nicht aber der Vernunft; sie gründet sich nicht auf Wahrheit und Recht, sondern auf Unwahrheit und Unrecht.

Es giebt aber auch eine gewissenhafte und pflichtmäßige Anhänglichkeit, welche ausschließlich die Sache des Einen zum Nachtheil des Andern begünstiget, und dieß ist die Vorliebe für Wahrheit, Recht und Pflicht. Absichtlich blos für die Wahrheit, und durchgängig wider die Unwahrheit eingenommen zu seyn, ist eine untadelhafte Anhänglichkeit, welche mit der Partheilichkeit nicht verwechselt werden darf. Wenn demnach die kritische Philosophie, wenigstens in ihren Hauptlehren, also auch in der Lehre von der Freyheit des Wil-

lens, die Wahrheit auf ihrer Seite hat, so kann die Anhänglichkeit an dieselbe keinesweges als eine Partheylichkeit betrachtet werden. Vielmehr ist es Pflicht, die Verehrer dieser Philosophie durch eine faßliche Darstellung ihrer Hauptlehren zu vermehren, und das Grundlose der Einwendungen gegen dieselben in ein helles Licht zu stellen.

Die Lehre von der unbedingten Freyheit des Willens, als eine der wichtigsten unter den Hauptlehren des kritischen Systems, ist in den theologischen Beyträgen des Herrn D. Eckermanns mit vielen scheinbaren Gründen widerlegt worden. So viel der Verfasser dieser Schrift weis,

hat den Eckermannischen Einwendungen wider die unbedingte Freyheit des Willens noch Keiner eine ausführlichere Widerlegung entgegen gestellt. Deswegen hat er es versucht, in dieser Schrift auch zugleich den Schein und das Trügliche in den Eckermannischen Einwürfen aufzudecken und aus einander zu setzen.

Inhaltsanzeige.

I. Über Anerkennung und Abläugnung der Freyheit.

II. Was ist absolute oder transcendentale Freyheit?

III. Was ist bedingte oder empirische Freyheit?

IV. Was ist Willkühr?

V. Einwendungen aus der Erfahrung und aus Natursachen wider die absolute Freyheit.

VI. Einwendungen aus den Nachtheilen, welche die absolute Freyheit für den Glauben an Gott und für die Moralität haben soll.

VII. Einwendungen gegen das Kantische Freyheitssystem aus der Unbegreiflichkeit desselben.

Freyheit.

I. Über die Anerkennung und Abläugnung der Freyheit.

Die Freyheit kündiget sich in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen unwiderstehlich von selbst an, und von je her hat sie ihre Existenz durch die That erwiesen. Denn die Begriffe von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, von Belohnung und Bestrafung, sind insgesamt Produkte der Freyheit, und in allen Mo-

ralbegriffen ist auch zugleich die Freyheitsidee, wenn gleich nur dunkel, enthalten. Die Stimme: Du sollst! die sich in unserm Innern hören läßt, ist auch zugleich der Zuruf: Du kannst! und hätte die Philosophie in ihren Untersuchungen nur die Freyheitsidee umgehen können, so würden wir diese Idee zwar niemals in einem so hellen Lichte, und als ein wissenschaftliches Princip erblickt haben; aber die Freyheit selbst würde, als eine Thatsache, darum nicht minder allgemein anerkannt werden.

Indessen ward die Freyheit gar bald vor den Richterstuhl der Philosophie gefordert, und da bey dieser, vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft, nur nach einem theoretischen, niemals aber nach einem praktischen Causalitätsprincip entschieden

ward, so mußte das philosophische Urtheil über die Freyheit ziemlich ungünstig ausfallen. Denn die Causalität der Natur oder der theoretischen Vernunft ist durchgängig bedingt und mechanisch; die Causalität der Freyheit hingegen, oder der praktischen Vernunft, ist jederzeit unbedingt und absolut, dergestalt, daß die Freyheitscausalität und die Naturcausalität ein wechselseitiges Widerspiel darstellen, und einander, wenn sie nämlich in einem und eben demselben Subjekte gedacht werden, aufheben und unmöglich machen.

Da man nun wohl die Idee der Naturcausalität zu einem obersten Princip in die Philosophie aufgenommen hatte, die Ideen der Freyheitscausalität aber nicht, so konnte die Freyheit ihre

Existenz nur durch Gefühle, dunkle Ideen und ein moralisches Interesse vertheidigen, der Determinismus hingegen hatte in dem theoretischen Princip der Naturcausalität eine unüberwindliche Festung zu seiner Vertheidigung. Hätte die theoretische Vernunft die Argumente, wodurch die Freyheit ihre Existenz beglaubigte, für gültig erklären wollen, so würde sie dadurch die Aussprüche der Gefühle und undeutlicher Ideen über die Aussprüche der höchsten Vernunftprincipien erhoben, und dadurch im Grunde aller Vernunft und aller Philosophie ein Ende gemacht haben. Da aber der Vernunft eine solche Selbstvernichtung etwas unmögliches ist, so konnte die Freyheit vor dem Gerichtshofe der theoretischen Philosophie niemals ihr völliges Recht erlangen, sondern ihre Ansprüche auf ihre Existenz wurden immer, als etwas

Ungegründetes, blos Scheinbares und Täuschendes, abgewiesen. Der Determinismus hingegen hatte an dem Princip des zu erreichenden Grundes, oder der Naturcausalität, einen Sachverwalter, der seinen Proceß nicht eher verliehren konnte, als bis man die höchsten Principien und Gesetze der theoretischen Vernunft für ungültig erklärt haben würde.

Indessen konnte die Freyheit dennoch das Gefühl von der Gerechtigkeit ihrer Ansprüche nicht verliehren. Daher suchte sie immer wieder aufs neue um Schutz und Aufnahme bey der Philosophie an, und zwar so nachdrücklich, daß sich diese genöthiget sah, ihr wenigstens Duldung zu zu sichern. Aber da die Principien der theoretischen Vernunft nur auf Mechanismus, die der praktischen aber auf das Widerspiel, nämlich blos auf

Freyheit hindeuten, so blieb immer noch eine natürliche und unvertilgbare Antipathie zwischen beyden übrig, und die praktische Philosophie hatte von der theorethischen mancherley Bedrückungen zu erdulden. Unternahm es die Freyheit, sich ihr Recht mit Gewalt zu verschaffen, und wider ihren Gegner, den Determinismus, die Waffen zu ergreifen, so konnte sie sich auch dadurch nicht behaupten, indem ihr Gegner in dem Princip der Naturcausalität einen sichern Schutzort besaß, sie aber ihren Kampf, ohne durch irgend einen sichern Ort gedeckt zu seyn, begann.

Da nun die Freyheit ihre Existenz, weder durch das Recht noch durch die Waffen, behaupten konnte, so schloß sie ein Bündniß der Allianz mit der theoretischen Vernunft, in der Hofnung, sich ihre Existenz durch den Beystand eines so siegrei-

chen Bundesgenossen gewiß in Sicherheit zu stellen. Allein es ist wohl niemals ein Vereinigungsbündnis für die schwächere Macht nachtheiliger und für die stärkere vortheilhafter ausgefallen, als dieses. Denn der Feind, der bekämpft werden sollte, war ja die theoretische Vernunft selbst. Wie könnte aber irgend eine Macht so thöricht seyn, und, ihrem Bundesgenossen zu gefallen, die Waffen wider sich selbst führen? Eigentlich lag diesem Bündnisse von beyden Partheyen eine versteckte Hinterlist zum Grunde. Denn da der Streit zwischen den verbündeten Mächten selbst, nicht aber zwischen einer dritten Macht obwaltete, so foderte die praktische Vernunft offenbar in diesem Bündnisse die theoretische zum Kampfe wider sich selbst auf. Ging diese nun das Bündniß ein, so war es natürlich, daß sie der praktischen Vernunft den Betrug spielte, welchen die letztere ei-

gentlich der theoretischen zu spielen gedacht hatte. Denn nun konnte die theoretische Vernunft ihre Pläne zu den Kriegsoperationen ungehindert nach dem Princip der Naturcausalität entwerfen, um dadurch die Freyheit gänzlich in ihre Gewalt zu bekommen, und sie durch einen Machtspruch zur mechanischen Natur herab zu würdigen.

Diesem widrigen Schicksale konnte die Freyheit unter dem Schutze der theoretischen Vernunft nicht leicht entgehen. Denn diese wollte und konnte die Angelegenheiten der praktischen Vernunft nur nach theoretischen Gesetzen vertheidigen. Indem sie aber das Princip der Freyheitscausalität durch das Princip der Naturcausalität zu beglaubigen suchte, so mußte natürlich die F r e y h e i t d a d u r c h s e l b s t n a t u r a l i s i r t und in M e c h a n i s-

mus umgewandelt werden. Jeder helle und konsequente Kopf, der die Freyheitsbegriffe den Naturbegriffen unterordnet, und die praktische Vernunft vor das Gericht der theoretischen zieht, wird dadurch genöthiget werden, das System des Determinismus anzunehmen.

Nun frage ich aber, ob es wohl bey einer solchen Begünstigung des Determinismus möglich ist, dennoch im Ernste und mit Aufrichtigkeit an Moral und Religion zu glauben? ob eine solche theoretische Philosophie nicht im Stande ist, den Willen durch den Verstand zu verderben, und dem Gemüthe mehr Gift als gute Nahrung einzuflößen? Ist die theoretische Vernunft im Besitze vollgültiger höchster Principien, die praktische aber nicht, wie das vor Kant der Fall war, und erklärt jene die Freyheit für

eine Täuschung, so entzieht sie dadurch auch der Moral und Religion ihre Haltung und Festigkeit, und reicht dem moralischen Unglauben die Hand, um ihn durch Principien systematisch zu begründen.

Sucht dann die Philosophie in ihrem praktischen und moralischen Theile die Tugend gleich auf das reizendste zu schildern und zu empfehlen, so ist sie doch dadurch nicht vermögend, den nachtheiligen Einfluß der theoretischen Grundsätze immer hinlänglich abzuhalten und zu verhindern. Denn da die praktischen Lehren kein reines und festes Vernunftprincip haben, womit sie sich hinlänglich gegen die theoretischen Angriffe vertheidigen könnten, so werden die pflichtwidrigen Neigungen bey dem, der sich noch nicht ernstlich der Tugend gewidmet hat, bald eine moralische Sophisterey beginnen, und sich aus dem

deterministischen Princip, wenigstens für die Lieblingssünden, einen Schutz- und Freybrief zusammenkünsteln. Diejenigen Tugenden, welche glücklicherweise von selbst mit Neigung und Temperament zusammenstimmen, werden allerdings als nothwendige und liebenswürdige Pflichten anerkannt und ausgeübt werden. Auch selbst solche Pflichten, welche zwar viel Aufopferung erfordern, aber doch auch zugleich irgend ein beliebtes Interesse der Neigungen begünstigen, wird man öfters mit Enthusiasmus ausüben. Aber meint es das Moralgesetz noch ernstlicher, fordert es auch solche Pflichten, welche mit einer höhern Selbstüberwindung verbunden sind, dann treten die Neigungen nicht selten mit den theoretischen Principien in ein Bündniß, und suchen willkührlich durch Sophisterey und moralischen Unglauben solchen

strengen Anforderungen der Pflicht auszuweichen.

Zwar ist es wohl auch ohne Nachtheil für Moral und Religion möglich, zugleich an den Determinismus und auch an die Freyheit zu glauben, aber nur bey dem, bey welchem die moralische und religiöse Gesinnung schon vorher durch Erziehung, Christenthum und Selbstbildung befestiget worden ist, keinesweges aber bey dem, bey welchem diese Gesinnung erst durch Philosophie gepfleget und begründet werden soll. Jener wird von seinem eigenen moralischen Charakter angetrieben, das in Gesinnung und That zu thun, was Kant zuerst im System durch Moralprincip gethan hat, nämlich die Freyheit dennoch zu behaupten, ob gleich das theoretische

Causalitätsprincip nichts als Mechanismus ankündiget.

Diese Verbindung des Glaubens an Freyheit mit dem Glauben an Determinismus ist, wenn sie ohne ein eigenes Freyheitsprincip geschieht, gleichsam eine heroische That. Denn sie ist nur dadurch zu bewirken, daß man in der moralischen Philosophie dem höchsten Princip der theoretischen Philosophie geradezu widerspricht, und die dunkle Freyheitsidee, die man gewöhnlich das Freyheitsgefühl nennt, wegen ihres moralischen Interesse mehr achtet, als das Causalitätsprincip der theoretischen Vernunft. Derjenige, der sich schon auf dem Wege der sittlichen Besserung befindet, hat an seinem eigenen Herzen einen mächtigen Schutzengel, der ihn bewahret, daß er von dem theoretischen

Causalitätsprincip, welches in der Naturphilosophie vollkommen gültig ist, dennoch in der Moralphilosophie keinen Gebrauch macht, und das sich regende und die Freyheit ankündigende Gewissen nicht willkührlich durch das Princip der Naturcausalität zu unterdrücken und als eine Täuschung vorzustellen sucht. „Das gute Herz vernichtet die Sophistereyen des vernünftelnden Verstandes.“ *)

Aber da, wo noch kein geübter Vormund der Sittlichkeit im Herzen vorhanden ist, wo der moralische und religiöse Charakter erst durch die Philosophie gebildet und befestiget werden soll, da ist es immer zu befürchten, daß die vortreflichste, aber doch ohne ein praktisches Vernunftprincip vorgetragene Moralphilosophie den

*) Jacobs allgemeine Religion. S. 50.

Schaden nicht gänzlich wieder heilen möchte, welchen die theoretische Philosophie durch ihre deterministischen Principien verursacht hat. Denn der Hang zur Unmoralität hat in den Neigungen eben so wohl einen Sachwalter, als die Moralität den ihrigen in der praktischen Vernunft und in dem Gewissen hat. Und so wie der Sachwalter der Moralität den Sachwalter der Unsittlichkeit durch Aufrichtigkeit und Wahrheit zu überwinden sucht, so weis dieser jenen auch öfters durch Schleichwege und sophistische Wendungen zu überlisten. Womit könnte er aber seine Sophisterey nachdrücklicher beschönigen, und der Lüge ein reizenderes Gewand der Wahrheit umgeben, als wenn er dieselbe, durch künstliche Trugschlüsse, mit den Aussprüchen der höchsten Vernunftprincipien als Wahrheit vorzustellen und zu beglaubigen versteht? Ist aber dieser Sachwalter ein

mal mit der theoretischen Vernunft in ein Bündniß wider die Pflicht getreten, weis er ein mal, strafbare Neigungen durch diesen Bundsgenossen zu entsündigen und die Freyheit für Täuschung zu erklären, dann ist ein fast unvertilgbarer Grund zum moralischen Unglauben gelegt, und der Keim der Aufrichtigkeit in Sachen des Glaubens und der Pflicht ist auf das Tiefste verletzet. Denn, wie kann da Aufrichtigkeit im Glauben an Moralität gedeihen, wo nicht nur das Interesse der Neigungen, sondern auch die theoretische Überzeugung der Pflicht widerstrebt, und die Freyheit zu einem täuschenden Gaukelspiele herabwürdiget.

Ob also gleich die Freyheit ihre Existenz durch das Moralgesetz, als durch ein Factum, hinlänglich darthut, so ist diese Beglaubigung

dennoch nicht für alle und jede zureichend. Denn die Freyheit hat das Eigenthümliche an sich, daß ihre und ihrer Objecte Existenz aus Willkühr anerkannt oder auch hinweg geläugnet werden kann, je nachdem sich die Willkühr für oder wider das Sittengesetz bestimmen will. Die Anerkennung der Freyheit ist ein Actus der Willkühr, welcher, laut den Aussprüchen des Freyheitsgesetzes, zwar geschehen kann und soll, aber, vermöge der Willkühr, auch unterlassen werden kann.

Alle Ideen und Principien der praktischen Vernunft beglaubigen ihre Wahrheit und Vernünftigkeit genugsam in und durch sich selbst. Denn sie kündigen sich nicht nur als Gesetze und Begriffe einer aus Freyheit denkenden,

sondern auch als *Produkte* einer aus Freyheit *wollenden* Vernunft an, dergestalt, *daß der zureichende Grund von der Vernünftigkeit und Wahrheit der praktischen Ideen einzig und allein in der absoluten Freyheit des Willens enthalten ist, und außer demselben weiter keine Beglaubigung für die absolute Gültigkeit des Moralgesetzes und seiner Aussprüche erfordert wird.* Wäre nun der Mensch blos ein reines Vernunftwesen, so würde und müßte er auch die Freyheit und das Moralgesetz anerkennen. Da er aber auch zugleich als ein Sinnenwesen existirt, und der vernünftige Wille auch durch Neigungen afficirt wird, so entsteht aus diesen doppelten und einander widerstreitenden Antrieben des *Moralgesetzes* und der *Sinnlichkeit* die *Willkühr.* Ver-

möge dieser kann sich der freye Wille entweder mit Abbruch der Neigungen für das Gesetz, oder mit Abbruch des Gesetzes für die Neigungen bestimmen, das heißt, er kann die Neigungen dem Gesetze, oder auch das Gesetz den Neigungen unterordnen. Je, nachdem die Willkühr nun entweder dem Gesetze der Freyheit oder den Antrieben der Sinnlichkeit Folge leistet, nachdem wird auch die Freyheit und Moralität anerkannt oder bezweifelt und abgeläugnet werden. Denn indem sich die Willkühr, zu Gunsten der Neigungen, wider das Gesetz bestimmt, so zieht sie dadurch auch zugleich die Aufmerksamkeit von der Stimme des Gesetzes ab, und richtet dieselbe auf die Aussprüche der Neigungen. Dadurch bekommt der Hang, gesetzwidrigen Neigungen aus Willkühr zu folgen, immer mehr Gewalt über die praktische

Vernunft, und das moralische Bewußtseyn, nebst dem daraus entspringenden Gefühl der Achtung gegen das Gesetz, wird durch die willkührliche Unterdrückung desselben verdunkelt und geschwächt. Wenn sich aber die Willkühr für das Gesetz erklärt, so sucht sie auch die Aufmerksamkeit von dem niedrigen Interesse gesetzwidriger Neigungen abzuleiten, und auf die Aussprüche der praktischen Vernunft zu richten. Dadurch erhält sie das Bewußtseyn der Pflicht dem Gemüthe immer so nahe und lebendig, daß die Abläugnung der Pflicht und der Freyheit, selbst durch die mächtigen Angriffe der theoretischen Vernunft, nicht möglich ist.

Das Anerkennen und Abläugnen der Freyheit und der Moral hängt also nicht allein von dem Erkenntnißvermö-

gen, sondern vorzüglich von der freyen Willkühr ab. Denn da die Moralbegriffe insgesammt nur aus der praktischen Vernunft, oder aus der Freyheit hervorgehen, und in der ganzen Natur, d. i. Sinnenwelt, kein Gegenstand existirt, der den Moralbegriffen entspräche, und dieselben, wie es bey den Naturbegriffen der Fall ist, von außen her bildete, entwickelte und bestätigte, *) so kommt es allerdings auf

*) Außer dem Menschen bemerken und erkennen wir in dem ganzen Universo der Sinnenwelt kein einziges Geschöpf, welches in seinem Wesen und Eigenschaften etwas von Moralität und Freyheit an sich hätte und offenbarte. Die erstaunenswürdigen Vollkommenheiten in der Natureinrichtung, die Macht, Weisheit und Zweckmäßigkeit darinn, kündigen

die Willkühr an, ob sie die Moralbegriffe als Wahrheit anerkennen will oder

sich (in wie ferne man sie nämlich blos an sich und als Natur betrachtet, und nicht als das Werk eines heiligen Wesens ansieht,) doch nur als Wirkungen des Mechanismus, (und dieser als das Werk einer Kunstweisheit,) keinesweges aber als Produkte einer moralischen Willensfreyheit an. Von Moralität und Freyheit weiß der Mensch nur aus sich selbst, und aus andern seines Geschlechts, etwas. Durch Sprache, Ton, Miene, Schrift, Kunstwerke und Handlungen kann ein Mensch dem andern seine Moralität und Freyheit anzeigen und sinnlich ausdrücken. Aber alle diese Dinge sind immer die Moralität aud Freyheit noch nicht selbst, sondern nur An-

nicht. Zwar kann die Willkühr das Gesetz der Pflicht und der Freyheit nicht ab-

zeigen und Wirkungen davon. Auch können sie von einem andern nur in dem Grade verstanden werden, in welchem seine moralische Natur unverdorben und ausgebildet ist.

Daß die Begriffe von Moral und Religion einzig und allein aus dem Menschen hervorgehen, und nicht aus den Vollkommenheiten des Weltsystems zu erlernen sind, das sieht man unter andern auch daraus, daß die moralischen und religiösen Eigenschaften des Menschen nur durch diejenigen Künste, die sich mit Darstellung des innern und äußern Menschen beschäftigen, unmittelbar ausgedrückt werden können. Vortrefliche Uhren, Gebäude und andere mechanische Kunstprodukte tra-

läugnen, denn dieses kündiget seine *Existenz* oft genug auch *unwillkührlich* im Gewissen an. Aber die *Wahrheit* und *Gültigkeit* der *Aussagen* und *Anforderungen* des *Gesetzes* kann sie bezweifeln und abläugnen, theils dadurch, daß sie dem Interesse der Neigungen einen höhern Werth beylegt, als dem Interesse des *Moralgesetzes*, und also das moralische Interesse dem sinnlichen *unterord-*

gen allerdings die Merkmale einer großen *Kunstweisheit* ihres Urhebers an sich, aber nicht die mindeste Spur von *moralischer Freyheit*. Dahingegen eine Menschenfigur, wenn sie auch nur das Werk eines geringen Künstlers ist, dennoch etwas von moralischen und freyen Eigenschaften in den Gesichtszügen ankündigen wird.

net; theils dadurch, daß sie das Bewußtseyn der Freyheit, durch Hülfe der theoretischen Vernunft, für eine Täuschung erklärt, und so die Pflicht nicht nur (durch Unterordnung derselben unter das Interesse der Neigungen) ihrer absoluten Würde beraubt, sondern auch durch theoretische Trugschlüsse gänzlich aufhebt und als ein Blendwerk darstellt.

Jede Herabsetzung der Pflicht unter irgend ein sinnliches Interesse, und jede Unterordnung der praktischen Principien unter die theoretischen, ist zugleich ein Verstoß wider die Wahrheit der Vernunft. Denn blickt der Mensch in sein Inneres hinein, so wird er sich bewußt werden, daß die Neigungen auf ihre Zweke allerdings einen großen Werth legen, und die Pflicht, durch Vorspiegelung

von Glückseligkeit, zu hintergehen und herabzuwürdigen suchen, daß aber dennoch die praktische Vernunft das gesetzwidrige Interesse, (und wenn der Gewinn einer ganzen Welt davon abhinge) zu verwerfen, und die Pflicht, als das absolut Gute, auch mit Aufopferung und Selbstverläugnung zu beobachten gebietet. So wichtig also auch die Neigungen ihre Angelegenheiten zu machen wissen; so dringend sie anrathen, ihre sinnlichen Zweke, wenigstens in diesem und jenem Falle, dem Gesetze und Selbstzwecke der Vernunft vorzuziehen; so mannigfaltige Kunstgriffe sie anwenden, um eine durchgängige Bestimmung der Pflicht als etwas Unmögliches und Unnöthiges vorzustellen, so bleibt dennoch die Vernunft in ihrem Moralgesetze absolut bey ihren Anforderungen stehen, und weist alle Einwendun-

gen wider die Pflicht, als lügenhafte Sophistereyen, zurück.

Zwischen den Aussprüchen des Moralgesetzes und zwischen den Antrieben der Sinnlichkeit steht nun die Willkühr mitten inne, und da Vernunft und Neigung einander wechselseitig bekämpfen und Abbruch thun, so kommt es auf die Willkühr an, ob sie, aus Achtung gegen das Gesetz, die Neigungen, oder, aus Hang zu den Neigungen, das Gesetz einschränken will. Es ist wahr, daß die Sinnlichkeit ihre Zwecke als die ersten und wichtigsten vorträgt und anempfiehlt; aber es ist auch wahr, daß die Vernunft ihren Zweck ebenfalls als den ersten und wichtigsten will und gebietet. Offenbar aber ist es wider die Wahrheit, und

blos eine Begünstigung der Sinnlichkeit aus Willkühr, wenn die Schmeicheleyen der Neigungen dem ernsten Gebote der praktischen Vernunft vorgezogen werden. Denn in diesem Falle wird die Pflicht nicht mehr durch ein Vernunftgesetz, sondern durch das Interesse der Sinnlichkeit bestimmt, und ob und in wie fern die Anforderungen und Aussprüche des Moralgesetzes wahr, gültig und thunlich seyn mögen, das wird nicht mehr aus dem Gesetze der praktischen Vernunft selbst, sondern aus dem Interesse der Neigungen erklärt und bewiesen. Daß nun aber eine solche Pflichtbestimmung eine gänzliche Umkehrung der Dinge ist, und blos durch die Willkühr, aus Hange zur Sinnlichkeit und Abneigung gegen das

Gesetz, hervorgebracht wird, möchte doch wohl weiter hin keinen Zweifel unterworfen bleiben können.

Sollte die Gültigkeit des Pflichtgebots durch die Neigung und durch die aus der Neigung hervorgegangene Erfahrung bestimmt und eingeschränkt werden, so würde das Moralgesetz überhaupt unnütze und ungültig seyn. Denn wenn die Neigungen über die Anforderungen des Moralgesetzes den Ausspruch thun, so müssen sie es doch auch besser, als die praktische Vernunft, wissen, was Recht, Pflicht und Wahrheit ist. Zwar wird man einwenden: es sey noch niemand in den Sinn gekommen, das Vernunftgesetz der Pflicht durch die Neigungen zu berichtigen und zu bestimmen, sondern die Vernunft selbst fordere gar keine so pünktliche und vollkomme-

ne Befolgung des Moralgesetzes, und könne dieselbe, wegen der menschlichen Unvollkommenheit, nicht fordern. Es sey also nicht die Willkühr, welche zu Gunsten der Neigungen bestimme, in wie fern das Gesetz befolgt werden könne oder nicht, sondern die Vernunft. Diese fände in der Sinnlichkeit und in der Beschränktheit der menschlichen Natur so große Hindernisse, vermöge welcher das Moralgesetz unmöglich in seinem ganzen Umfange befolgt werden könnte. Was aber durch unvermeidliche Umstände unmöglich würde, das könnte die Vernunft unter diesen Umständen auch nicht als möglich fordern, wenn es gleich, nach den Gesetzen der reinen Vernunft, an und für sich möglich und nothwendig wäre.

Um die Richtigkeit dieser Einwendungen kürzlich darzuthun, darf man nur bemerken, daß man darin die Gültigkeit des Vernunftgesetzes an und für sich zugiebt, und dieselbe nur durch die Hindernisse der Sinnlichkeit eingeschränkt wissen will. Indem man aber die Gültigkeit des Gesetzes durch sinnliche Ursachen begrenzt, unterwirft man offenbar die freye Vernunft der Herrschaft der mechanischen Natur. Da nun die praktische Vernunft ihr Gesetz nicht nur an und für sich als unbedingt gültig und wahr erklärt, sondern sich auch zugleich als eine freye, und über die Neigung unbegrenzt herrschende Macht ankündiget, so kann es wenigstens die praktische Vernunft nicht seyn, die ihr Gesetz unter irgend einer Bedingung einschränkte, und eine genaue Befolgung

der Pflicht als etwas Unmögliches darstellte.

Wenn man daher dennoch das Gesetz durch Vernunftgründe einschränkt, so geschieht das durch Principien der theoretischen Vernunft. So bald man das Princip der Naturcausalität auch in die Moral überträgt, so bald ist die Freyheit, sammt ihrem Gesetze, allerdings unter dem Despotismus der Naturnothwendigkeit, und es wäre unvernünftig, eine reinere und vollkommenere Tugend zu fordern, als sie unter dem Drucke einer eisernen Nothwendigkeit möglich ist. Aber ehe Moral und Freyheit der Tiranney einer zwingenden Naturcausalität Preis gegeben werden können, muß man zuvor untersuchen: ob sich das Causalitätsprincip der theoretischen Vernunft wirklich

eine *einschränkende Gewalt* über das *Causalitätsprincip* der praktischen Vernunft anmaßen kann? Hierauf ist nun kürzlich folgendes zu antworten. Das theoretische Princip enthält nichts als Naturcausalität, und das praktische nichts als Freyheitscausalität in sich; in der Natur ist und bleibt alles Natur, und in der Freyheit ist und bleibt alles Freyheit. Wo sich aber Natur und Freyheit in einem und eben demselben Subjekte, wie z. B. im Menschen, mit einander vereinigen, und ein und eben derselbe Wille zugleich durch eine Causalität der Natur und der Freyheit bestimmt wird, da steht es bey der *Willkühr*, ob sie da, wo die *Antriebe* der Natur und der Freyheit mit einander *kollidiren*, dem *Naturgesetze* oder dem *Freyheitsgesetze* Folge leisten will. Kommt es aber zu der Frage: *welchem Gesetze*

der Vorrang von Rechts wegen gebühre, und welches die größte Macht in sich vereinige, um sein Vorrecht geltend machen zu können? so liegt es schon in dem Begriffe eines Freyheitsgesetzes, daß dieses nicht genöthiget ist, sich dem Gesetze der Natur zu unterwerfen, sondern daß die praktische und freye Causalität vor der theoretischen und mechanischen den Vorzug behaupte. Denn das Moralgesetz ist nicht nur eben so wohl eine Vernunftidee a priori, als das Princip der Naturcausalität, sondern es ist auch zugleich eine solche Idee, die sich unmittelbar blos auf die Vernunft, als auf einen absoluten Willen bezieht, und welche das theoretische Vernunftvermögen nur als ein Mittel zu dem unbedingten Zwecke der praktischen Vernunft betrachtet, und über-

haupt allen Dingen nur in so fern einen vernünftigen Werth beylegt, in wie fern dieselben irgend einen Bezug auf den absoluten Zweck des reinen Vernunftwillens aufzeigen kann.

Da also die praktische Vernunft von der theoretischen völlig unabhängig ist, und dieselbe ihrem Moralgesetze aus unbedingter Freyheit absolut den Vorrang vor den theoretischen Gesetzen zuspricht, so ist es einzig und allein die Willkühr, welche aus Hang zur Sinnlichkeit die Ordnung der Dinge widerrechtlich umkehrt, und das praktische Gesetz dem theoretischen unterordnet, oder das erstere wohl gar nicht als ein wahres Vernunftgesetz anerkennen will. Indem man die unbedingte Freyheit und die absoluten Anforderungen des Moralgesetzes blos aus theoretischen Principien zu bestreiten wähnt,

ist es eigentlich die Willkühr, welche eigenmächtig durch mancherley Sophistereyen das praktische Gesetz zu schwächen und zu unterdrücken sucht.

Hiermit ist aber keinesweges gemeint, als sey die Abneigung der Willkühr gegen das Gesetz jederzeit eine vorsätzliche und absichtliche Widerspenstigkeit, oder als müßte derjenige, der sich irgend einer theoretischen oder praktischen Sophisterey wider die Freyheit und das Gesetz schuldig macht, alle mal ein moralisch schlechterer Mensch seyn, als derjenige, der aus Trägheit, oder aus Furcht vor aller Philosophie, oder aus irgend einem andern unrühmlichen oder ungünstigen Umstande unwandelbar im Glauben an das gangbare, und in seiner Jugend ohne seine Schuld angenommene Religionssystem verbleibt. Vielmehr kann

man nicht nachdrücklich genug erinnern, daß die theoretischen, und zum Theil auch die praktischen Sophistereyen wider die Freyheit öfters nur Mängel und Schwachheiten sonst sehr wohlgesinnter und schätzbarer Männer seyn können; daß aber auch hingegen ein unabänderliches Glauben an alle durch Erziehung, Sitten und Gewohnheit angenommene Religionsdogmen bisweilen aus einer sehr unreinen Quelle entspringen, und sogar in einer lasterhaften Person vorhanden seyn kann.

Wenn ich hier die Willkühr wegen ihrer Sophisterey gegen die Moral und Freyheit anklage, und den Determinismus als ein Produkt ihres gesetzwidrigen Hanges zur Sinnlichkeit aufstelle, so verstehe ich blos das allgemeine, einem jeden Menschen inwohnende moralische Verderben, vermöge welchem

auch ein überaus guter Mensch dergleichen Sophistereyen fähig ist, dergestalt, daß es nur von zufälligen Umständen und Verhältnissen abhängt, wenn die Willkühr ihr radikales Verderben auch in dem besten Menschen auf diese Weise offenbaret oder nicht. Bey einem unmoralischen Charakter geschieht die Abläugnung der Freyheit und der Pflicht allerdings oft genug mit Vorsatz, Absicht und Bewußtseyn. In einem bessern Gemüthe hingegen ist die theoretische Zurücksetzung der Freyheit und der Pflicht nur das Werk einer geheimen, ihm selbst unbewußten, aber dennoch willkührlichen Abneigung gegen das Gesetz der Freyheit. Es kann sich einer, vom moralischen Interesse angetrieben, hinsetzen, um den Determinismus zu widerlegen, und den Indeterminismus zu behaupten. Aber, indem er sich bey die-

ser Beschäftigung genöthiget sieht, die Gründe für und wider beyde Systeme wohl zu überlegen, ist es leicht möglich, daß ihm die theoretischen Beweise von ihrer Gültigkeit überzeugen, und er nun selbst zu den Vertheidigern des deterministischen Systems übergeht.

Ob nun gleich von einer solchen blos theoretischen Aufnahme des Determinismus die letzte und nächste Ursache in dem theoretischen Principien enthalten ist, so muß man doch auch zugleich eine erste und entfernte Ursache davon in der freyen Willkühr aufsuchen. Denn ob wohl der Determinismus aus dem theoretischen Causalitätsprincip an und für sich, und ohne Vernunftkritik, unvermeidlich hervorgeht, so ist doch auch zugleich ein praktisches Causalitätsprincip vorhanden, wel-

ches die vernünftigen Handlungen von der mechanischen Naturcausalität ausnimt, und ihnen in dem Moralgesetze eine Causalität der Freyheit anweiset. Daraus, daß die theoretischen Principien der Freyheit geradezu widerstreiten, folgt keinesweges das Nichtseyn der Freyheit, sondern nur so viel, daß die Freyheit und die Moral blos aus dem praktischen, nicht aber aus dem theoretischen Princip hervorgehen, und daß sich das erstere blos auf den absoluten Willen der Vernunft bezieht, dahingegen das theoretische Causalitätsprincip nur ein Gesetz für die Natur der Sinnenwelt in sich begreift.

Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freyheit kommt darauf an, ob die Vernunft, außer ihrem theoretischen Vermögen, auch noch ein prak-

tisches in sich vereiniget? d. h. ob in unserer Vernunft, außer den Naturgesetzen, auch noch ein Freyheitsgesetz existirt? Da sich nun die Vernunft eines theoretischen und auch eines praktischen Causalitätsprincips bewußt ist, so kann sie das eine nicht um des andern willen vernichten oder abläugnen, sondern sie muß beyde als wahre Vernunftprincipien anerkennen, und den Widerspruch, der zwischen den theoretischen und praktischen Principien obwaltet, dadurch heben, daß sie die Funktionen der erstern für die Sinnenwelt, die Funktionen der zweyten aber für die Verstandeswelt bestimmt.

Waren auch gleich bisher die Ideen der Freyheit und der Pflicht nicht wissenschaftlich, und als ein höchstes Moralprincip anerkannt und aufgestellt

worden, um dadurch die Freyheit gegen die Angriffe des theoretischen Princips hinlänglich vertheidigen zu können, so kündigen sich Tugend und Freyheit dennoch auch schon durch den bloßen gesunden Menschenverstand als absolute und durch nichts zu widerlegende Vernunftwahrheiten an, und beglaubigen sich durch ein so hohes moralisches Interesse, daß es keinem Wohlgesinnten möglich seyn kann, zu behaupten: der Begriff von Freyheit und Pflicht wäre eine minder gültige Vernunftwahrheit, als der Begriff vom zureichenden Grunde.

Wenn daher die Vernunft in ihren spekulativen Untersuchungen das Endurtheil über die Freyheit des Willens nur nach theoretischen Principien abspricht, und bey diesem Urtheile entweder gar keinen

moralischen Widerstand in sich em-
pfindet, oder denselben nicht hinläng-
lich achtet, so ist diese Zurücksetzung
des moralischen Interesses auf
jeden Fall eine solche Handlung, die nicht
blos aus der theoretischen Vernunftein-
sicht, sondern auch zugleich aus der freyen
Willkühr entspringt. Denn da das Prin-
cip der Freyheitscausalität nicht minder
ein wirkliches Vernunftgesetz ist, als das
Princip der Naturcausalität, und man sich
dennoch für das erstere so wenig interes-
sirt, daß man die Freyheit (obgleich nur
während der Spekulation) für eine Täu-
schung erklärt, so ist das immer ein Be-
weis, daß man auf die Veredlung sei-
nes Charakters weniger Fleiß verwandt
hat, als auf die Ausbildung seines theo-
retischen Erkenntnißvermögens. Denn
hätte man vom Anfange an, und
bey jeder Gelegenheit, das dunk-

le, darum aber nicht minder lebendige und wirksame Bewußtseyn der Pflicht gehörig geachtet, so würde einem das Interesse an dem Gesetze der Freyheit jederzeit so mächtig gegenwärtig seyn, daß man es niemals wagen würde, die Freyheit, wegen dem theoretischen Causalitätsprincip, für eine Täuschung zu erklären. In wie fern also die theoretische Vernunft das Bewußtseyn der Freyheit weder abläugnen, noch auch durch hinreichende Gründe als eine Täuschung darthun kann, und in wie fern sie, bey einer unbedingten Hingebung an den Determinismus, das moralische Interesse der Freyheit entweder gleichgültig oder heroisch überspringt, in so fern ist die Abläugnung der Freyheit keinesweges als eine aus theoretischen Principien nothwendig hervorgehende Schlußfolge zu betrachten, sondern sie ist vielmehr als ein

versteckter und in geheim wirkender Machtspruch der Willkühr anzusehen.

Überhaupt liegt es schon in dem Begriffe eines moralischen Irrthums, daß es ein Irrthum aus Freyheit ist. Denn was nicht aus Willkühr geschieht und anerkannt wird, das ist blos eine Naturwirkung, der wohl ein physischer, aber kein moralischer Werth beyzulegen ist. So verborgen und entfernt also auch die erste Ursache von einem moralischen Irrthume seyn mag, so muß ich sie doch als eine Causalität aus Freyheit betrachten. *)

*) Daß die moralischen Irrthümer, ob sie gleich oftmals zur Zeit ihrer Annahme unwillkührlich entstehen, dennoch weiter zurück als Produkte der Willkühr und der Zurechnung angesehen werden müssen, hat Rein=

Die Ursache, weswegen man die moralischen Irrthümer der menschlichen Ein-

hard in seiner christlichen Moral (1. B. §. 86. 88. 99. 106. 107.) mit einer ihm gewöhnlichen Kürze und Klarheit ziemlich vollständig gezeigt. Auch Eckermann erklärt sich in seinen Beyträgen (3. B. 3. St. S. 69.) dafür, daß die unmoralischen Handlungen, ob sie gleich, dem vorhandenen motivirenden Beweggründen zu Folge, nothwendig geschehen müssen, dennoch einen ersten und entscheidenden Grund an der Willkühr haben, und aus Freyheit entspringen, indem die gegenwärtigen, zur Unsittlichkeit anlockenden und den Willen bestimmende Motive entweder gar nicht vorhanden, oder doch wenigstens fruchtlos seyn würden, wenn nur die Willkühr nicht vom Anfange an sich von der Stimme des Gesetzes

geschränktheit zuschreibt, liegt theils darin, daß man bisher die Moralbegriffe

weggewendet, und sich zum Sklaven der Neigungen gemacht hätte. Inzwischen hebt Eckermann dieses Urtheil selbst wieder auf, und widerspricht sich geradezu, wenn er an so vielen Orten, und besonders (6. B. 1. St. S. 232 — 238.) eine mangelhafte Erkentniß und ein unrichtiges Urtheil als die Ursache aller verkehrten Gesinnungen und Handlungen ansieht. Denn dadurch wird der Wille offenbar der Erkenntniß unterworfen, da doch die Erkenntniß der Pflicht erst ein Produkt der Willkühr ist.

Dahingegen kann ich Reinharden nicht beystimmen, wenn er in seiner Moral (S. 348. 349.) meint, in der Schrift werde bisweilen alles dasjenige,

nicht durch ein höchstes Freyheitsprincip von den Naturbegriffen scharf abgeson-

was unsere Vollkommenheit und Tauglichkeit zu unsern Zwecken vermindern, als Sünde vorgestellt, es möge übrigens durch eigene Verschuldung entstanden seyn oder nicht. Denn diejenigen Schriftstellen, welche auch unwillkührliche und unvorsätzliche Vergehungen zur Sünde rechnen, können dieses doch nur in so fern thun, in wie fern auch von diesen Handlungen ein unerklärbares Verderben aus Freyheit die eigentliche und erste Ursache ist. Was nicht aus Freyheit herrührt, kann auch nicht Sünde seyn, wie dieses in Reinhards Moral (1. B. S. 381.) auch selbst behauptet, und dadurch dem obigen Satze widersprochen wird. Wahrhaftig unverschuldete Mängel kön-

dert hatte. Dadurch fiel man, ehe man sichs versah, aus der Freyheit in den Me-

nen uns wohl an unsern Berufspflichten und an unserer sinnlichen Glückseligkeit, aber keinesweges an der Pflicht selbst hindern, vielmehr bekommt die Pflicht dadurch Gelegenheit, sich erst recht in ihrer ganzen Erhabenheit zu offenbaren. Denn da ich ein unverschuldetes Mißgeschick, das mich an der Ausübung meiner Berufspflichten hindert, als eine Anordnung und Zulassung des allweisen und heiligen Weltregierers ansehen muß, so ist es auch hierin meine Pflicht, ihm mit getrostem Muthe zu vertrauen und mich in seinen Willen zu ergeben. Ich muß ihm nicht nur da gehorsam seyn, wenn er mich auf einen Posten stellt, wo ich viel wirken kann, sondern auch dann, wenn er mich durch

chanismus, und erklärte nun aus theoretischen Principien, was doch nur aus

Hindernisse wieder in meiner Wirksamkeit einschränkt. Die Pflicht, abzutreten, und sich in seiner Thätigkeit einzuschränken, ist für eine edle Seele allerdings eine *schwerere Pflicht*, als aufzutreten, und seinen Wirkungskreis zu erweitern. Aber die Pflicht erscheint überall desto reiner und majestätischer, wo sie sich nur durch *Mühe* und *Kampf* behaupten kann. Daher ist dasjenige Gemüth der Pflicht weit mehr zugethan, das durch keine zufälligen Unvollkommenheiten gedemüthiget werden kann, als dasjenige, welches sich dadurch beschämt sieht. Vermöge des Glaubens an Gott sind wir in jedem Zeitpunkte, was wir seyn sollen, nur dann nicht, wenn wir das nicht thun, dulden und glauben,

praktischen hergeleitet werden muß, wenn es seine Freyheit behalten, und nicht in Mechanismus umgeschaffen werden soll. Theils muß man aber auch die Ursache, weswegen man die moralischen Irrthümer nicht aus der Willkühr herzuleiten wagte, selbst in den Pflichten der Behutsamkeit, des Wohlwollens und der Billigkeit suchen. Es ist nichts Geringes, einen Menschen zu beschuldigen, daß seine moralischen und religiösen Irrthümer nur aus seinem schlechten Charakter herrühren könnten, oder daß er sich wohl gar absichtlich und vorsätzlich bemüht habe, die Wahrheit in eine Lüge zu verwandeln. Denn wenn man bedenkt, daß die mehresten wirklichen, oder auch nur vermeinten moralischen Irrthümer sich

was wir aus Pflicht thun, dulden und glauben sollen.

unmittelbar auf die positive Religion des Christenthums, nicht aber auf die Moral beziehen, und daß viele positive und eigenthümliche Lehren des Christenthums, vermöge ihrer historischen und exegetischen Dunkelheiten, auf mehr als eine Weise erklärt und bestimmt werden können, und daß es zur Auffindung der Wahrheit und des eigentlichen Sinnes dieser und jener positiven Religionslehre nicht blos auf einen guten Willen, sondern auch vorzüglich auf eine ausgebreitete theologische Gelehrsamkeit, und auf einen hellen und tiefdenkenden Verstand ankommt, und daß endlich seit 17hundert Jahren, ungeachtet so vieler Bemühungen, noch keine völlige Einigkeit in Bestimmung der positiven Religionslehren zu Stande gekommen ist, so wäre es wohl selbst von dem gelehrtesten und helldenkendsten Manne, geschweige von einem gedankenlosen Nachbe-

ter der erlernten Dogmen, eine lieblose Verwegenheit, wenn er eine, übrigens ernsthafte und mit beherzigungswürdigen Gründen unterstützte neue Bestimmung eines Satzes der positiven Religion nicht nur als einen Irrthum, sondern auch als einen Irrthum aus bösen Willen ansehen wollte, da doch vielleicht die neue Bestimmung vollkommen richtig, oder doch wenigstens ein Irrthum aus der lautersten Absicht seyn kann.

Daher ist es wohl eines Jeden seine Pflicht nnd Schuldigkeit, irrige Bestimmungen positiver Religionslehren, welche das Gepräge eines ernsthaften und gründlichen Forschens an sich tragen, nicht für Früchte eines bösen Herzens zu halteu. Denn da der Maasstab von dem eigentlichen Sinne positiver Religionslehren zugleich in dem unermeßli-

chen Gebiet der Gelehrsamkeit, und nicht blos in der reinen Vernunft, aufgesucht werden muß, so kann es ja wohl möglich seyn, daß der Eine in diese und jene Gegend tiefer als irgend ein Anderer eingedrungen ist, und dadurch auch eine neue und richtigere Ansicht für den einen oder den andern Satz einer positiven Religion gewonnen hat. Gesetzt aber auch, eine solche neue Bestimmung enthielte wirklich einen Irrthum in sich, so muß ich ihn doch nur als ein Produkt einer unvollkommenen historischen Erkenntniß, nicht aber eines unmoralischen Charakters betrachten.

Aber eine ganz andere Bewandniß hat es damit, wenn man die Irrthümer der Moral und der Religion, welche blos aus der Moral hervorgeht, der Willkühr beymißt. Denn da man in diesem Falle nicht das besondere Ver-

derben des Individuums, sondern das allgemeine Verderben der Gattung, als die Quelle der moralischen und religiösen Irrthümer ansieht, so kann es für den Urheber solcher Irrthümer auf keine Weise nachtheilig seyn, wenn ein Anderer dieselben aus der Willkühr herleitet, weil derjenige, welcher das anklagende Urtheil über den Andern fällt, sich selbst dadurch keineswegs für besser erklärt und von der Anklage ausschließt. Wer bey einem guten Willen und gewissenhaften Forschen nach moralischer Wahrheit dennoch in den einen und andern Irrthum verfällt, das muß man als eine Wirkung des intellektuellen, nicht aber des empirischen Verderbens betrachten. Dieses hat in einem jeden Individuo seine höhern oder mindern Grade, je nachdem natürliche Geistesfähigkeiten, Temperament, Erzie-

hung und andere zufällige Verhältnisse die Verbesserung des Charakters gehindert oder begünstiget haben. Jenes aber ist allgemein, und selbst bey den Menschen, die man dem empirischen Charakter nach für die besten halten muß, nicht gänzlich auszurotten, und offenbart seinen geheimen Einfluß nicht nur durch Schwachheitssünden im Thun und Unterlassen, sondern auch im Erkennen und Urtheilen. In dieser Hinsicht ist es also nach strenger Wahrheit, und doch auch zugleich nicht wider Nachsicht, Behutsamkeit und Menschenliebe geurtheilt, wenn man einen jeden moralischen Fehltritt, er geschehe nun durch den Willen im Handeln, oder durch den Verstand im Erkennen, als eine Wirkung aus Willkühr und Freyheit vorstellt, und selbst auch diejenigen Irrthümer für frey und

zurechnungsfähig erklärt, in die man wider sein Wissen und Willen gerathen ist, indem die Wirksamkeit und Fähigkeit meines moralischen Erkenntniß- und Willensvermögens nicht blos nach dem Zustande, in welchem sich dasselbe während der Prüfung und Ergründung dieser und jener Wahrheit befindet, sondern auch zugleich darnach zu beurtheilen ist, was ich meine ganze Lebenszeit hindurch für einen Gebrauch von meiner Freyheit gemacht habe, und ob nicht in diesem Gebrauche der Grund von der gegenwärtigen Unvollkommenheit meines Erkenntnißvermögens vorhanden seyn kann.

Auf diese Weise muß man also die Abläugnung der Freyheit dennoch aus der Willkühr und aus ihrem Hange zur Gesetzlosigkeit herleiten, ob man sich gleich keiner solchen Willkühr bewußt ist, und

den Determinismus nur durch Nöthigung theoretischer Gründe angenommen zu haben meint. Es ist aber die Abläugnung der Freyheit entweder blos theoretisch, oder blos praktisch, oder auch theoretisch und praktisch zugleich. Die blos theoretische Abläugnung besteht darin, daß man in der spekulativen Philosophie auch die Moral dem Princip der Naturcausalität unterwirft, ob man übrigens gleich in den praktischen und moralischen Vorträgen das Gegentheil behauptet,*) und die Moral, sammt

*) Wenn einige, übrigens vortrefliche Männer den Determinismus auch in ihre praktische, d. i. moralische und religiöse Vorträge einmischen, und (wie z. B. Zollikofer in seinen Predigten über das

den daraus entspringenden Handlungen, als frey vorstellt.

Übel in der Welt) die moralischen Mängel groſsentheils aus einer nothwendigen und unvermeidlichen Unvollkommenheit herleiten, so ist das ein sehr zweckwidriges Verfahren, denn man kann niemals wissen, ob nicht ein Theil aus dem hörenden und lesenden Publikum einen solchen Unterricht miſsbrauchen, und durch Hülfe der Sophisterey zu einer verderblichen Selbstentschuldigung anwenden werde. In einer praktischen Belehrung müssen die moralischen Mängel immer als Selbstverschuldungen, keinesweges aber als eine unvermeidliche Folge von der Eingeschränktheit unserer Natur vorgestellt werden, sonst geräth man in Widerspruch mit sich selbst, und macht den Menschen selbst mit Ent-

Wer einen guten Charakter hat, und doch in seiner theoretischen und spekulativen Philosophie den Determinismus begünstiget, wird denselben in seiner praktischen Philosophie gewöhnlich wieder vernichten. Um des praktischen Interesse willen ist er lieber inconsequent, und widerspricht in der Moralphilosophie den höchsten Principien der theoretischen Vernunft, als daß er die Freyheit, ob er sie gleich nur durch Gefühle und dunkle Begriffe zu beschützen weis, aufgeben sollte. Noch minder gestattet er dem deterministischen System ei-

schuldigungsmitteln bekant, deren sophistischen Gebrauch er darum nicht immer unterlassen wird, ob man ihn gleich davor warnt, und versichert, daß er, ungeachtet seiner moralischen Unvollkommenheit, dennoch frey sey, und die Hindernisse der Tugend überwinden könne.

nen schädlichen Einfluß auf seine Gesinnungen und Handlungen, und es kommt ihm nie in den Sinn, seine moralischen Mängel dadurch zu entschuldigen, oder sich wohl gar von aller Pflicht und von allen Glauben an Moralität loszureissen. Bey ihm ist es ebenfalls völlig wahr, was Reinhard *) in einem ähnlichen Falle urtheilt: „Wer in seinem Moralsystem das Princip der eigenen Glückseligkeit zum Grunde legt, und doch edel und uneigennützig handelt, verwickelt sich in Widersprüche mit sich selbst, und die bessere Natur siegt, wie dieß gar oft geschieht, über die unwürdigen Grundsätze.“

Indessen kann man doch auch selbst die blos theoretische Abläugnung der Freyheit nicht von aller Selbstverschuldung

*) Reinhards Moral. 1. B. S. 200. 201.

freysprechen. So vortreflich auch der Charakter eines blos theoretischen Deterministen seyn mag, und so sehr ihm auch von Seiten der theoretischen Vernunft das deterministische System anempfohlen, ja aufgedrungen wird, so ist die Abläugnung der Freyheit doch nicht allein in den objektiven Principien der theoretischen Vernunft, sondern auch zugleich in den subjektiven Maximen der Willkühr gegründet. Denn da die Freyheit ihre Existenz hinlänglich durch das Moralgesetz kund thut, so zeigt es doch alle mal eine Geringschätzung gegen dieses Gesetz an, wenn man seine Aussprüche deswegen verwirft, weil ihnen die Aussprüche der theoretischen Vernunft entgegenstehen. Wer seine Pflicht immer so, wie er soll, beobachtet hätte, in dem müßte das Bewußtseyn der Freyheit und die Achtung gegen das Gesetz so wirksam seyn, daß kein Prin-

cip der Naturcausalität vermögend wäre, die Freyheit zu verdrängen und hinweg zu läugnen.

Die Freyheit kann aber zweytens auch blos praktisch abgeläugnet werden. Dieß geschieht dadurch, daß man im Ganzen genommen die Freyheit zwar eingesteht, aber von seinen eigenen moralischen Fehltritten die Ursache den Naturverhältnissen zuschreibt, um dadurch, vor sich selbst und vor andern, seine moralischen Mängel entweder zu entsündigen, oder doch wenigstens zu mildern und zu entschuldigen. Die praktische Vernunft mahnt nämlich den Menschen bey seinen Fehltritten dann und wann unwillkührlich im Gewissen an ihre Vorrechte und Ansprüche. Anstatt nun, daß derselbe auf die Stimme des Gewis-

sens achten, und sich bessern sollte, geht er oft genug im Bösen desto mehr vorwärts, und das nicht etwa blos dadurch, daß er seine fehlerhafte Gewohnheit beybehält, und es darinn wohl noch schlimmer macht, sondern dadurch, daß er ein neues, und zwar das allerschlimmste Böse hinzuthut, indem er anfängt, seine Mängel durch eine thörichte Sophisterey zu entschuldigen, und sich zu überreden, als ob dieses und jenes an sich bemerkte Unrecht, der menschlichen Schwäche oder anderer Ursachen wegen, unvermeidlich sey, und daher auch die Beybehaltung desselben wenig oder nichts zu bedeuten habe.

Die praktische Abläugnung der Freyheit ist nun zwar allerdings ein großes Hinderniß der moralischen Besserung. Indessen kann diese Sophisterey und Weg-

läugnung der Freyheit immer noch überwunden werden, so lange dieselbe nur noch blos aus den Neigungen hervorgeht, und nicht kunstmäßig durch theoretische Scheingründe unterstützt und befestiget wird. Denn in diesem Falle ist dem Willen immer noch durch den Verstand beyzukommen, und die Gründe, welche er zu Gunsten der Neigungen wider die Freyheit aufstellt, können durch andere und bessere Grundsätze vernichtet werden.

Aber weit unheilbarer ist das Verderben, wenn sich die praktische Abläugnung der Freyheit mit der theoretischen verbindet, und dieselbe nun praktisch und auch zugleich theoretisch ist, und darinn besteht, daß man die Freyheit überhaupt nicht nur wissenschaftlich und systematisch durch

theoretische Principien wegdemonstrirt, sondern daß man dieses Verfahren auch noch obendrein als die eigentliche und höchste Weisheit, und als das ausschließliche Eigenthum der Aufgeklärten anpreist, und die Unterordnung der praktischen Vernunft unter die theoretische — und der Moral unter die Politik — mit dem anziehenden Tittel: Nachahmung der Gottheit, belegt. Diese Sophisterey geht also darauf aus, den Mißbrauch der Freyheit durch die höchsten theoretischen Vernunftprincipien förmlich in Schutz zu nehmen, und die praktischen Irrthümer, wo nicht gar gesetzlich und rechtmäßig, doch wenigstens nothwendig und unvermeidlich zu machen. Deswegen schreibt sie den ersten und zureichenden Grund von den

moralischen Unvollkommenheiten nicht der Freyheit, sondern der Naturcausalität zu, und sieht die Politik, nicht aber die Pflicht, als den Gegenstand der höchsten Weisheit an.

Es leuchtet von selbst ein, was für ein großer Nachtheil daraus entspringen muß, wenn man die praktische Abläugnung der Freyheit und der Pflicht auch zugleich wissenschaftlich durch theoretische Principien zu rechtfertigen sucht. Denn so fehlerhaft der Charakter und so verkehrt auch die Grundsätze desjenigen seyn mögen, der eine solche Sophisterey als die wahre Lebensweisheit annimt, so hält er sich doch, wenn gleich nicht allemal, für den Besten, zum wenigsten für den Klügsten und Weisesten. Seine Verkehrtheit im Denken und Handeln ist, unter dem Schutze des Weisheitdünkels, unabänder-

lich, und alle bessern Grundsätze müssen ihm schon deswegen Armseligkeiten oder höchstens gutmüthige Schwärmereyen eines Einfältigen seyn, weil sie ja seinem höchsten Weisheitssystem, das bey der Eigenliebe, Selbstsucht und ähnlichen engherzigen Eigenschaften in so hohen Ansehn steht, widersprechen.

Der Ursprung aller Sophisterey und Abläugnung der Freyheit scheint mir aber folgender zu seyn. Bey dem Mangel an hinlänglicher Moralität mußte das Princip der Naturcausalität natürlich eher ausgebildet werden, als das Princip der Freyheitscausalität. Denn zur Entwickelung und Anwendung der theoretischen Vernunft war keine Moralität nöthig. Man durfte blos anerkennen, was wirklich vorhanden war, nicht aber, was erst aus Moralilät und Frey-

heit hervorgebracht, anerkannt, geglaubt und wirklich gemacht werden sollte. Die Naturerscheinungen wiesen überall auf eine Naturursache hin, und bildeten so das Princip der Naturcausalität bis zur überzeugungsvollen Gewißheit und allgemeinen Gültigkeit aus. Dieß hätte nun der Moral zwar keinen Abbruch gethan, wenn nur übrigens die Moralphilosophie mit der Naturphilosophie gleiche Fortschritte gemacht hätte. Da aber die Ankündigungen der praktischen Vernunft von dem verderbten Willen nicht hinlänglich geachtet, sondern öfters unterdrückt und geschwächt wurden, so war es nicht möglich, daß die Kultur der praktischen Vernunft mit der Kultur der theoretischen in gleichem Maaße hätte fortschreiten können. Unter diesen Umständen mußte nun die praktische Vernunft durch die Kultur der theoretischen auf lange Zeit mehr verliehren, als ge-

winnen. Denn da man das Princip der Naturcausalität auch in die moralischen Wissenschaften hineintrug, und dadurch die Freyheit, als die einzige Quelle der Pflicht, aufhob, so verlohr dadurch auch die Moral ihren festen und eigentlichen Wohnsitz, und mußte sich bald hier bald dort in einen Winkel flüchten, der ihr von den Principien des Determinismus, der Politik und des Eigennutzes noch etwa zugestanden ward. Daher ist es gewiß eine große Wohlthat, daß uns endlich ein eigenes, festes Princip der Moral und Freyheit aufgestellt worden ist, wodurch die Principien der Naturphilosophie, der Politik und der Glückseligkeit in ihre Grenzen zurückgewiesen werden können.

II. Was ist absolute und transcendentale Freyheit?

Wer sich als einen Sittenlehrer ankündiget, der legt damit auch zugleich das Bekenntniß des Glaubens an Freyheit ab. Denn wären die Handlungen einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, was wollte er da mit seiner Tugendlehre nützen oder abändern? Wenn daher selbst unter den Moralphilosophen ein Streit über die Freyheit obwaltet, so bezieht sich derselbe nicht sowohl auf das Seyn, als vielmehr auf den Begriff der Freyheit. Denn selbst der Determinist giebt doch we-

nigstens das Gefühl der Freyheit zu, ob er es gleich übrigens für eine Täuschung erklärt.

Um eine vollständige Einsicht in den Freyheitsbegriff zu gewinnen, muß man die transcendentale oder absolute Freyheit von der empirischen oder psychologischen wohl unterscheiden. Die transcendentale Freyheit existirt blos in der Vernunft, und besteht darin, daß sich reine Vernunft durch sich selbst bestimmt, d. i. daß der Wille die Causalität seines Wollens in sich selbst enthält. Diese Selbstbestimmung des Willens aus Freyheit kann aber auf eine zwiefache Weise geschehen. Die Causalität der Freyheit bezieht sich nämlich entweder blos auf die Bestimmung des Willens, oder sie be-

ziehht sich auch zugleich auf die Bestimmung der Natururſachen. In jenem Falle iſt die Freyheit des Willens ein Vermögen, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn; in Hinſicht ihres Einwirkens auf die Sinnenwelt aber iſt Freyheit ein Vermögen, die Naturcauſalitäten zur Hervorbringung beliebiger Zwecke beſtimmen zu können. Dieſe Beſtimmung der Naturcauſalität durch die Freyheitscauſalität bezieht ſich entweder auf die Beſtimmung der Naturcauſalität überhaupt, oder nur insbeſondere auf die Beſtimmung der Naturcauſalität des ſinnlichen Begehrungsvermögens. In wie fern die Freyheit vermögend iſt, die Naturcauſalität überhaupt zu beſtimmen, in ſo fern iſt ſie ein Vermögen, eine Reihe von Erſcheinungen von ſelbſt anzufan-

gen; in wie fern sie aber ins besondere die Naturcausalität der Neigungen bestimmen kann, in so fern ist sie ein Vermögen, sich unabhängig von den Antrieben der Neigungen zu bestimmen. Will man sich also die transcendentale Freyheit, d. i. die Freyheit an und für sich, deutlich vorstellen, so muß man sich die praktische Vernunft als einen absolut freyen Willen denken, der sowohl die Causalität, als auch den Zweck seines Wollens nur in sich selbst enthält. Der Sitz der Freyheit ist blos in der Vernunft zu suchen, ob sich gleich die Wirkungen derselben auch bis in die Sinnenwelt erstrecken.

Die Wirklichkeit einer solchen transcendentalen und absoluten Freyheit ist nun, laut unserm Bewußtseyn und den Aussprüchen des Moralgesetzes, voll-

kommen gewis. Denn das Gesetz der Freyheit und der Pflicht ist nicht nur eine Idee der denkenden, sondern auch der absolut wollenden Vernunft, und indem es sich als die Wirkung, d. i. als ein Faktum der Freyheit ankündiget, so enthält es die Beglaubigung seiner objektiven Realität in sich selbst. Wäre das Gesetz eine Idee, welche sich auf die Existenz eines Naturobjekts bezöge, so würde allerdings die Idee, ohne hinzukommende Anschauung, noch kein zuverläßiger Beweis für die wirkliche Existenz des Naturobjekts seyn. Da aber das Moralgesetz eine Idee ist, die sich blos auf den Willen, als ihre Causalität, bezieht, so ist diese Idee, als eine Wirkung oder als ein Faktum der Freyheit, eine eben so hinlängliche Beglaubigung für die Existenz der Freyheit, als die Anschauung eine

vollkommene Bestätigung für die Wirklichkeit eines Naturgegenstandes ist.

Ob man demnach gleich weder die Möglichkeit der Freyheit überhaupt, noch auch insbesondere die Möglichkeit ihrer Vereinigung mit der Natur einsehen kann, so ist dennoch, sowohl die Freyheit selbst, als auch ihre Verbindung mit der Natur, wirklich in dem Menschen vorhanden, und es ist ein auffallender Mißgrif der spekulativen Vernunft, wenn sie demnach blos deswegen die Freyheit bezweifelt oder wohl gar geradezu abläugnet, weil sie das Widerspiel von den theoretischen Vernunftprincipien ist, und die Möglichkeit einer Causalität aus Freyheit auf keine Weise eingesehen werden kann.

Aus dem Widerspruche, in welchem der Freyheitsbegriff mit den Naturbegriffen

steht, läßt sich ganz und gar nichts Haltbares wider die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freyheit folgern. Denn ist das Moralgesetz ebenfalls, wie das Princip der Naturcausalität, ein Gesetz der reinen Vernunft, so kann ich die Gültigkeit und Wahrheit des praktischen Gesetzes eben so wenig um des theoretischen Gesetzes willen abläugnen, als ich die Gültigkeit und Wahrheit des letztern nicht um des erstern willen abläugnen kann. Beyde Gesetze existiren wirklich, und der Widerspruch zwischen ihnen verschwindet, so bald ich ein Jedes aus sich selbst, und nicht das Eine durch das Andere erkläre. Daß aber die praktische Vernunft aus sich selbst, und nicht aus der theoretischen erklärt werden müsse, das zeigt schon der Widerspruch an, der zwischen diesen beiden Vernunftvermögen obwaltet. Das praktische

Vernunftvermögen kündigt in seinem Gesetze eine unbedingte, das theoretische aber eine bedingte Causalität an. Wollte ich nun das Eine durch das Andere berichtigen, so würde das Eine das Andere wechselseitig aufheben und für ungültig erklären, welches denn eine Vernichtung aller Vernunft zur unausbleiblichen Folge nach sich ziehen müßte. Erkläre ich aber die praktische Vernunft aus der praktischen, und die theoretische aus der theoretischen, so ist nicht nur kein Widerspruch zwischen dieser und jener vorhanden, sondern es ergiebt sich auch zugleich daraus, daß das theoretische Gesetz ein Gesetz für die Sinnenwelt, das praktische aber ein Gesetz für die übersinnliche Welt ist. Denn da in der Sinnenwelt alles nach dem Clausalitätsgesetze der theoretischen Vernunft geschieht, und die Natur da aufhört, Natur zu seyn,

wo ich mir von ihr eine Wirkung (Erscheinung) denke, ohne auch zugleich die Ursache davon der Natur zuzuschreiben, so bleibt mir natürlich für die Gültigkeit des Freyheitsgesetzes weiter kein Gegenstand übrig, als die reine praktische Vernunft selbst, welche daher aber auch nicht zur sinnlichen, sondern zur übersinnlichen Welt zu rechnen ist.

Was aber die Möglichkeit der Freyheit anbetrift, so kann uns der Mangel an Einsicht von der Möglichkeit derselben ebenfalls auf keine Weise berechtigen, die Freyheit zu verläugnen. Denn ist sie wirklich, so muß sie auch möglich seyn, wir mögen diese Möglichkeit nun begreifen können oder nicht. Wollten wir alles dasjenige bezweifeln, von dessen Existenz wir die Möglichkeit nicht einsehen

können, so müßten wir am Ende selbst der Natur keine Wirklichkeit zugestehen. Denn ob wir gleich die Gesetze und Bedingungen von der Möglichkeit der Naturerscheinungen kennen, so ist uns doch die Möglichkeit von der Existenz der Natur überhaupt, d. i. die Ursache von der Existenz der Naturcausalität, eben so unbegreiflich, als die Möglichkeit von der Freyheit. Die Gesetze und Bedingungen, unter denen die Verdauung genossener Nahrungsmittel statt finden kann, sind z. B. allerdings bekannt, aber wer vermag, das zu begreifen, warum nur unter diesen Bedingungen die Nahrung in Milch und Blut verwandelt wird, und wie der eigentliche Prozeß dieser Verwandlung beschaffen ist? Jede Ursache in der Natur, die theoretisch dargethan werden soll, muß zugleich auch eine Erscheinung seyn. Nun existiren aber

eine Menge Natururſachen,*) von denen uns wohl die Wirkungen, nicht aber ſie ſelbſt erſcheinen. Da nun diejenigen Natururſachen, welche uns nicht erſcheinen, eigentlich doch die Quellen von denjenigen Natururſachen ſind, die uns erſcheinen, ſo kann ſchon aus dieſer Rückſicht die Möglichkeit der Naturcauſalität in den mehrſten Fällen

*) Dieß iſt z. B. der Fall bey allen organiſirten Weſen. Kein menſchliches Auge iſt mit allen Hülfsmitteln im Stande, in das Innere und gleichſam in die erſten Anfänge der Organiſation einzudringen. Gleichwohl hängt die Organiſation, die uns erſcheinet, von derjenigen, die uns nicht erſcheinet, ab, und wir müßten, um alle Erſcheinungen an dem Menſchen erklären zu können, auch die Natururſachen in ihm kennen, die uns verborgen ſind.

nicht erklärt und eingesehen werden, denn es ist keine Vollständigkeit von der Einsicht in die Naturcausalität vorhanden.

Der Widerspruch zwischen dem Freyheitsbegriffe und den Naturbegriffen hört demnach auf, so bald man neben dem theoretischen Vermögen auch noch ein praktisches in der Vernunft anerkennt, und die Freyheitsidee als ein Produkt des letztern betrachtet. Denn da sich die praktischen Gesetze nur auf die Causalität der reinen Vernunft, die theoretischen aber auf die Causalität der Sinnenwelt beziehen, so können die praktischen Gesetze wohl das Widerspiel von den theoretischen seyn, ohne daß sie deswegen auch einen Widerspruch von denselben in sich begreifen. Alle theoretische Anfeindungen, welche die Freyheit bisher hat

erdulden müssen, rühren blos daher, daß man den specifischen Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Vernunft verkannte, und den Freyheitsbegrif nicht durch das praktische, sondern durch die theoretischen Gesetze erklärte. Durch dieses Verfahren mußte sich die Freyheit während der Spekulation, gleichsam unter den Händen, in Natur auflösen.

So erblikte man z. B. gar nicht den rechten Gesichtspunkt der Freyheit, wenn man sie als Selbstveränderung, oder wie sich Garve (S. 316.) ausdrückt, als die erste Bewegung eines sich selbst verändernden Dinges, bestimmt. Denn diese Eigenschaften kommen eigentlich nur den Naturwirkungen zu. Näher kam man hierin dem Ziele, wenn man die Freyheit als Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit definir-

te. Diese Begriffe bezeichnen nicht die selbsteigene Causalität einer Sache, sondern eines Willens. Aber bey der Erklärung dieser Definitionen verlohr man gewöhnlich den rechten Gesichtspunkt wieder aus den Augen, und betrachtete die Selbstthätigkeit nicht als die Selbstthätigkeit eines Willens, sondern einer Sache, dergestalt, daß man immer wieder auf Selbstveränderung und erste Bewegung, mithin auf eine Naturcausalität zurückkam.

Bey der Erklärung der Willkühr ist man dem Freyheitsbegriffe zwar mehrentheils genauer auf die Spur gekommen, aber oft hat auch hier die theoretische Vernunft wieder von der rechten Bahn abgeleitet, und den Hauptpunkt verrückt. So bestimmt z. B. Platner den Begrif der Willkühr als eine metaphy-

sische Zufälligkeit.*) Es ist wahr, in wie fern uns der zureichende Grund

*) Aph. Neuste Ausg. 1. Th. S. 502. Zufällig ist nach Platnern das, dessen Möglichkeit, nicht aber Wirklichkeit, gegründet ist in dem Geschlecht oder Begriff eines Dinges. Ganz richtig scheint mir diese Definition nicht zu seyn. Denn das Mögliche wird ja oft wirklich, was aber wirklich wird, das muß nicht nur als eine Möglichkeit, sondern auch als eine Wirklichkeit in dem Begriffe eines Dinges gegründet seyn. Wir betrachten überhaupt das Zufällige nur in so fern als eine Möglichkeit, in wie fern wir nicht vorher wissen können, ob der zureichende Grund, der eine mögliche Wirkung hervorbringen könnte, wirklich existirt oder nicht. Der Begriff des

von der Bestimmung der Willkühr verborgen ist, in so fern erscheinen uns die Hand-

Möglichen ist bedingt, und sagt eigentlich in theoretischer Hinsicht so viel aus: zu dieser oder jener Begebenheit können die zureichenden Ursachen in der Natur der Dinge vorhanden seyn, aber ob sie wirklich darin existiren, das kann ich vor der Erfahrung nicht wissen.

Das physisch Zufällige entsteht theils aus dem Zusammenwirken mehrerer Naturcausalitäten, theils auch aus dem Einflusse der Freyheit auf die Wirkungen der Naturcausalität. In wie fern in der Sinnenwelt alles von mehrern Naturursachen ahängt, in so fern ist darin alles zufällig. In wie fern aber alles Wirkliche theils in dem Zusammentreffen mehrerer Naturbegeben-

lungen der Willkühr als etwas Zufälliges. Aber die Willkühr hat doch an der reinen Vernunft einen Oberherrn, der sie einschränkt, und es ihr zur Pflicht macht, immer nach dem Gesetze zu wählen, ob sie wohl auch wider dasselbe wählen könnte.

heiten, theils in der Willkühr, seinen zureichenden Grund hat, in so fern ist in der Sinnenwelt alles nothwendig.

Das moralisch Zufällige hat seinen zureichenden Grund in der Willkühr. Ob uns gleich der erste Grund von dem Gebrauche der Freyheit unbekannt ist, so ist dieser Gebrauch doch von Seiten des Moralgesetzes nothwendig bestimmt, d. i. ob gleich die Willkühr wider das Gesetz handeln kann, so soll sie doch nicht darwider handeln.

Der Begrif des Zufälligen ist also keinesweges die Hauptsache in der Willkühr. Die Idee der Wahl zwischen dem Gesetze der Freyheit und den Antrieben der Neigungen, das ist der Hauptpunkt, auf welchem das Augenmerk bei Erklärung der Willkühr gerichtet werden muß. Die Freyheit, welche der Willkühr zum Grunde liegt, ist eine absolute, über Natur, Zufall und Willkühr erhabene Causalität; sie ist ein Selbstwollen und nicht blos eine mechanische Selbstthätigkeit. Nicht dadurch, daß sie selbst wirkt, sondern dadurch, das sie als ein Wille wirkt, ist sie Freyheit, so wie die Willkühr nicht durch die Zufälligkeit, sondern durch die Freyheit Willkühr ist.

III. Was ist bedingte und empirische Freyheit?

Ob gleich reine praktische Vernunft wirklich als absolute Freyheit in dem Menschen vorhanden ist, so existirt er doch auch zugleich als ein Sinnenwesen, und hängt als ein solches von mechanischen und theoretischen Naturgesetzen ab. In ihm sind Vernunft und Sinnlichkeit, Freyheit und Mechanismus, Wille und Neigung, mit einander auf das Genauste zu einem Ganzen verbunden. In ihm wirkt die Natur auf die Freyheit, und die Freyheit auf die Natur. Die Causa-

lität der Natur wird von der Freyheit bestimmt, aber die Causalität der Natur hat auch Einfluß auf die Bestimmung der Freyheit. Aus dieser Verbindung der Natur mit der Freyheit ensteht nun die empirische Freyheit, die jederzeit bedingt ist.

Die empirische Freyheit besteht also darin, daß von einer und eben derselben Handlung die Causalität gemeinschaftlich in der Natur und in der Freyheit enthalten ist. Diese Vereinigung der Naturcausalität mit der Freyheitscausalität kann auf eine zwiefache Weise geschehen. Die Natur wird nämlich entweder von der Freyheit, oder die Freyheit von der Natur bestimmt. Jenes geschieht, wenn die erste Ursache von einer Naturwirkung in der Freyheit existirt; dieses geschieht, wenn die erste Ursa-

che*) von einer Willensbestimmung in der Natur zu suchen

*) Die erste Ursache ist aber in diesem Falle das bewegende Motiv oder der veranlassende Grund. Hierzu gehören aber nicht nur die Antriebe der Neigungen, sondern auch alle empirische und materielle Begriffe, ja selbst auch die moralischen Ideen, welche nicht aus unsern eigenen Willen entspringen, sondern uns erst von Andern mitgetheilt werden. Denn sowohl die Verbesserung als auch die Verschlimmerung des Willens durch Erziehung und Belehrung hängt von Zeitumständen und Naturbedingungen ab, und liegt in so fern außer dem Gebiete der Freyheit. Wenn sich der Wille durch eine Natururſache, d. i. durch irgend eine andere Vorstellung, als die der Gesetzesidee, be-

ist. Die Herrschaft der Freyheit über die Natur erstreckt sich aber theils auf die Natur überhaupt, theils auf die Neigungen ins besondere. Im ersten Falle wird die Naturcausalität von der Freyheit zur Hervorbringung irgend eines Kunstprodukts *) bestimmt, ohne dabey

stimmt, so ist dieser Bestimmungsgrund immer nur die veranlassende Ursache zur Willensbestimmung. Die bestimmende Causalität ist und bleibt der Wille selbst, denn es bleibt immer seiner Freyheit überlassen, ob er sich durch die empirischen Vorstellungen bestimmen will, oder nicht.

*) Naturprodukte sind Erzeugnisse der bloßen mechanischen Naturcausalität. Kunstprodukte aber sind

auf die Neigungen und auf das Moralgesetz Rücksicht zu nehmen. Z. B. Bey der Verfertigung einer Uhr oder eines andern Kunstwerks beweist die Freyheit ihre Causalität auf die Naturbestimmung überhaupt. Denn von einem solchen Produkte kann der Wille die Ursache seyn, ohne dabey Rücksicht auf das Gesetz zu nehmen, weil sich das Kunstwerk nicht unmittelbar auf eine Neigung bezieht, und die Hervorbringung desselben an und für sich keine moralische Handlung ist, ob sie wohl unter mancherley Bedingungen eine solche werden kann.

solche, welche die Natur erst alsdann hergiebt, wenn zuvor eine freye Causalität in die mechanische Naturcausalität eingreift, und ihr eine andere Richtung giebt.

Bey der Bestimmung der Naturcausalität überhaupt ist nun die Freyheit durchgängig an Naturbedingungen gebunden. Will nämlich der freye Wille Ursache von einer Naturwirkung werden, so ist die erste Bedingung die, daß die Mittel, welche zu einer Naturwirkung, d. i. zur Realisirung eines Naturobjekts gehören, auch wirklich in der Natur existiren. Wir können den vorhandenen Geschöpfen aus Freyheit wohl neue Formen geben, und dieselben entweder verschönern oder verunstalten, zum Theil auch vermehren oder vermindern. Aber ganz neue Geschöpfe hervor zu bringen, oder zu der vorhandenen Materie etwas hinzu zu thun, das steht keinesweges in unserer Gewalt. Ein Künstler kann aus rohen Materialien ein bewundernswürdiges Kunstwerk bilden; aber er muß es unterlassen,

auch nur ein Sandkorn aus Nichts zu erzeugen. Die zweyte Bedingung besteht darin, daß man auch in dem physischen Besitz der Mittel und Materialien sey, die zur Hervorbringung eines beliebigen Kunstprodukts erfordert werden. Dadurch, daß viel Reichthum, viele Kenntnisse und Geschicklichkeiten überhaupt existiren, kann ich noch nichts damit bewirken, ich muß diese und andere Dinge auch eigenthümlich besitzen, ehe ich dieselben, als Naturursachen, zur Hervorbringung eines Kunstprodukts aus Freyheit bestimmen kann. Die dritte Bedingung ist endlich die, daß man die in seiner Gewalt habenden Mittel, Kenntnisse und Geschicklichkeiten auch wirklich zur Hervorbringung derjenigen Kunstprodukte, die man realisiren will,

anwende. Durch das bloße Wollen, ohne Existenz und Gebrauch der physischen Mittel und Kräfte, kann auch nicht das Mindeste aus Freyheit in der Sinnenwelt gewirkt und realisirt werden.

Hieraus sieht man, daß die Bedingungen, von welchen die Realisirung eines Kunstprodukts, d. i. die Hervorbringung eines Objekts in der Natur aus Freyheit abhängt, insgesammt nur in der Natur, und nicht in der Freyheit existiren. Die Freyheit an und für sich, als ein Wille der reinen Vernunft, ist also keineswegs bedingt, sondern blos ihr Einfluß auf die Bestimmung der Naturursachen. So bald der Wille aus sich selbst heraus in die Natur hinein wirken, d. i. durch sein Wollen Ursache von einer willkührlichen Bestimmung der Naturcausalität

werden will, so bald ist der bloße Wille, als eine Causalität aus Freyheit, nicht mehr hinreichend, sondern es müssen auch die Natururſachen, welche von der Freyheit zur Hervorbringung eines beliebigen Naturzwecks, d. i. eines Kunstprodukts, bestimmt werden sollen, in der Natur vorhanden seyn und angewendet werden. Ehe ich z. B. einen Holzstamm entweder nach Belieben verbrennen oder zu irgend einem Kunstwerke verbrauchen kann, muß zuvor ein solcher Stamm überhaupt existiren, und dann auch mein Eigenthum seyn, oder es doch werden können, so bald ich will. Wo aber die zu einer Naturwirkung erforderlichen Bedingungen und Causalitäten in der Natur existiren, und durch eigenthümlichen Besitz, durch Kenntnisse, Geschiklichkeiten und andere Umstände mehr, in meiner physischen Gewalt stehen, da kann der

Wille auch selbst die Natursachen nach unbedingter Willkühr bestimmen, lenken und regieren, so daß die Naturcausalitäten gerade die Wirkungen, Erscheinungen und Kunstprodukte hervorbringen müssen, welche der Wille aus Freyheit hervorgebracht wissen will.

Mit der Bestimmung der Neigungen ist es schon anders bewandt. Diese besteht nämlich darinn, daß der Wille die Causalität der Neigungen entweder für oder wider das Gesetz bestimmt, ohne dadurch irgend ein Kunstprodukt realisiren zu wollen. Wenn irgend ein Naturobjekt durch die Freyheit hervorgebracht werden soll, so müssen die Realitäten, Gesetze und Bedingungen dazu erst in der Natur existiren, welches aber nicht immer der Fall ist. Aber die Neigungen durch den Willen zu beherrschen,

und ihre Naturantriebe aus Freyheit durch das Gesetz zu bestimmen, das ist in eines Jeden Gewalt. Denn dazu wird weiter nichts erfordert, als erstlich das Daseyn der Neigungen; zweytens das Bewußtseyn der Freyheit und der Pflicht; und drittens der gute Wille, dem Gesetze gehorsam zu seyn. Über das Daseyn der Neigungen kann nun gar kein Streit entstehen. Aber auch das Bewußtseyn des Gesetzes und der Pflicht muß in jedem Menschen vorhanden seyn, denn die Idee der Pflicht ist ein ursprüngliches und wesentliches Vernunftgesetz. Das Gewissen ist eine Wirkung der praktischen Vernunft. Diese besteht aber keinesweges, wie Eckermann (6. B. 2. St. S. 62.) meint, in einem Vermögen, vernünftig zu werden, sondern sie ist schon Vernnnft. Die Pflicht an sich, nicht die Pflichten,

wird einem Jeden in der einzigen Idee des Gesetzes vollkommen bekannt gemacht. Es dürfte nur ein Jeder, so bald er sich dieser Idee bey irgend einer Veranlassung das erste mal bewußt wird, das thun, wozu ihn dieß Bewußtseyn antreibt, so würde er immer seine Pflicht erfüllen können. Denn es kommt bey dem Pflichtbegriffe und bey der Ausübung desselben weder auf Geschicklichkeiten, Talente und Einsichten, noch auch auf die Bewirkung großer Zwecke an. Diese Dinge hängen größtentheils von Naturbedingungen ab, und liegen in so fern außer dem Gebiete der Freyheit und der Pflicht. Wenn z. B. eine Mutter ihrem kranken Kinde aus Pflicht zu helfen sucht, ihm aber aus Unwissenheit ein tödliches Mittel darreicht, so ist und bleibt diese in ihren Folgen so schreckliche Handlung dennoch eine moralisch gute

That; sie hat zwar geirrt in dem Gebrauche eines physischen Mittels, aber nicht unrecht gethan.*)

*) „Seinem Gewissen folgen, sagt Eckermann, (6. B. 2. St. S. 33.) kann auch unrecht seyn, wenn gleich nicht der Gesinnung, doch der That nach.“ Wie ist das möglich? Das Gewissen ist Norm für die Pflicht! Ist die Norm unrichtig, so giebt es gar keinen Maaßstab für das Wahre und Irrige im Moralischen. Das Irren des Gewissens bezieht sich blos auf das Nützliche oder Schädliche einer Handlung. Das Nützliche oder Schädliche ist aber nicht die Sache des Gewissens, sondern der empirischen Einsicht. Seine irdische Glückseligkeit zu befördern, ist z. B. Pflicht, die Kenntniß und der Gebrauch der Mittel dazu ebenfalls. Was aber die Glückse-

Wenn sich also der Mensch der Pflicht und der Freyheit bewußt ist, wenn das Gewissen einem Jeden bey irgend einer Veranlassung sagt, er könne und solle die Neigungen dem Gesetze unterwerfen, so ist die Unterlassung der Pflicht blos eine Folge des *Mangels an guten Willen*. Ob nun gleich die Hervorbringung eines solchen guten Willens Mühe und Anstrengung kostet, so ist dieselbe doch möglich. Denn die Bedingung, unter welcher die Beherrschung der Sinnlichkeit möglich ist, existirt gar nicht, wie bey der Realisirung eines Kunstprodukts, in der Natur, sondern in der *Moralität* und *Güte* des freyen Willens selbst. Die ganze Schwierigkeit bey der Selbstüberwindung besteht

ligkeit sey, und durch welche Mittel sie befördert werde, das muß ich wo anders her erfahren, die Pflicht und das Gewissen lehren mich dieß nicht.

blos in dem Widerstande, welchen die Naturreize der Neigungen dem Willen des Gesetzes entgegen stellen. So groß nun auch der Widerstand der Neigungen seyn mag, so listig und mannigfaltig sie sich bey dem Willen einzuschmeicheln und gegen sein eigenes Gesetz zu verblenden wissen, so viel Anstrengung und Wachsamkeit der Wille auch anwenden muß, um einen solchen Gegner immer zu überwinden, so ist es dem Willen, wenn er nur will, doch möglich, die Neigungen zu beherrschen, und sich nicht durch dieselben auf eine gesetzwidrige Weise bestimmen zu lassen.

Wenn sich daher der Wille, laut der Erfahrung, gleich auch durch Natursachen zum Bösen und Gesetzwidrigen bestimmen läßt, so kann man doch deswegen dem

Willen keine bedingte Freyheit beylegen. Denn auch diese Bestimmung durch eine Naturursache ist eine Bestimmung aus Willkühr und Freyheit. Die Bestimmung durch Neigung kann ohne Einwilligung des Willens nicht geschehen, mithin ist dieselbe ein Aktus der Freyheit. Der Wille braucht sich nicht durch Naturursachen bestimmen zu lassen, wenn er nicht will, und wenn die Naturursachen zu einer gesetzwidrigen Bestimmung reizen, so soll er sich auch nicht dadurch bestimmen lassen. Daß er sich aber dennoch mehr durch die Neigungen, als durch das Gesetz bestimmt, ist eine freywillige Hingebung in die Sklaverey der Sinnlichkeit, nicht aber eine Einschränkung der Freyheit durch Naturursachen.

In dem Einwirken der Freyheit auf die Bestimmung der Naturcausalitäten erscheint demnach die Freyheit, ob sie gleich an sich, als ein Wille, unbedingt ist, überall bedingt, doch mit dem Unterschiede, daß die Bedingungen zur Realisirung eines Kunstprodukts und eines Naturobjekts nur in der Natur, nicht aber in der Freyheit des Willens an sich existiren, die Bedingungen zur Beherrschung der Neigungen hingegen nur in der Freyheit des Willens, nicht aber in der Natur liegen. Daher kann auch der Wille nicht ein jedes beliebige Naturobjekt aus Freyheit realisiren und hervorbringen, wohl aber kann er jederzeit die Neigungen dem Gesetze unterwerfen. Nun geschieht zwar, aus einem unerklärbaren Verderben, dieß letztere von keinem einzigen Menschen hinlänglich, und daher erscheint uns der Wille auch in seiner Herrschaft über die Neigungen bedingt

und eingeschränkt. Aber diese moralische Einschränkung der Freyheit rührt nicht aus der Natur und ihrer Übermacht über die Freyheit, sondern aus der Freyheit selbst her. Daher können und sollen wir diese Einschränkung auch wieder aufheben, dadurch, daß wir uns von dem gesetzwidrigen Hange zur Sinnlichkeit losreissen, und uns wieder nach uns selbst, d. i. nach unserm Willen oder nach unserer Persönlichkeit und praktischen Vernunft bestimmen.

IV. Was ist Willkühr?

Wenn man sich die reine praktische Vernunft blos als solche denkt, so existirt sowohl der *Antrieb*, als auch der *Zweck* des Wollens in dem Willen selbst, oder besser, der Antrieb des Wollens ist auch zugleich der Zweck des Wollens, so daß sich die praktische Vernunft *in ihrem Wollen ein Selbstzweck ist.* Da sich nun der reine Wille in seinem Wollen blos mit sich selbst beschäftiget, und also der Gegenstand seines Wollens nur ein *Einziger*, nämlich der Wille selbst ist, so hat er auch keine Willkühr, d. i. keine

Auswahl, in seinem Wollen. Er will, und kann aus Freyheit und Heiligkeit nicht anders wollen, als er will; er ist aus Freyheit in seinem Wollen absolut unveränderlich.

Aber in dem Menschen ist Vernunft und Sinnlichkeit mit einander zu einem Ganzen verbunden, und zu der Causalität der Freyheit auch noch eine Causalität des Mechanismus hinzugethan. Der Wille bestimmt sich nicht blos durch sein Gesetz der Freyheit, sondern er wird auch von dem Interesse der Neigungen, als einer mechanischen Causalität, aufgefordert, sich für die Zweke der Sinnlichkeit zu verwenden. Aus dieser Verbindung der Freyheit mit der Natur entsteht nun die Willkühr des freyen Willens. Es bezieht sich aber die Willkühr theils auf die Wahl

der Bestimmungsgründe zum Handeln, theils auf die Wahl der Mittel und Zwecke bey dem Handeln.

Zuerst von der Willkühr des Willens in der Wahl der Gründe, durch welche er sich zum Wollen und Handeln bestimmen kann. In der Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit hat der freye Wille zweyerley Antriebe, welche nicht nur wesentlich von einander unterschieden sind, sondern einander auch ununterbrochen anfeinden. Der eine Antrieb, d. i. die eine Causalität, ist das Gesetz der praktischen Vernunft oder des Willens an sich, der andere aber ist das Interesse der Neigungen oder der Sinnlichkeit. Aus der Verbindung dieser zwey sich wechselseitig bestreitenden Antriebe entsteht nun die Willkühr des Willens in der Wahl der Ur-

sachen oder Bewegungsgründe, wodurch er sich zum Wollen und Handeln bestimmt. Die Willkühr in der Wahl der Bestimmungsgründe ist aber das Vermögen des Willens, entweder das Gesetz oder die gesetzwidrigen Neigungen zum Bestimmungsgrunde seines Wollens wählen zu können. Wählt nun der Wille das Gesetz zum Bestimmungsgrunde seines Wollens, so behauptet er seine absolute Freyheit auch noch in Verbindung mit den Triebfedern der Naturçausalität, d. i. er bleibt sich auch bey den verführerischen Reizungen der Sinnlichkeit selbst getreu. Wählt er aber die gesetzwidrigen Antriebe der Begierden zum Bestimmungsgrunde seines Wollens, so wird er sich dadurch, in Verbindung mit den Naturreizen, selbst untreu, und will nun, zu Gunsten der Rei-

gungen, etwas, was er doch an und für sich, als ein reiner Vernunftwille, absolut nicht will.

Da die Aufnahme eines sinnlichen Interesse zum Bestimmungsgrunde des Willens nicht an und für sich, sondern nur alsdann pflichtwidrig ist, wenn man das Interesse der Sinnlichkeit der Achtung gegen das Gesetz vorzieht, und man also die Vernunft durch die Begierden beherrschen läßt, statt daß man diese durch jene regieren sollte, so kann man die Willkühr des Willens in der Wahl der Bestimmungsgründe auch als ein Vermögen, welches entweder die Neigung dem Gesetze, oder auch das Gesetz den Neigungen unterordnen kann, definiren.

Die Willkühr hat demnach nur zwischen zwey Bestimmungsgründen zu wählen. Der eine ist nämlich die Causalität der Freyheit, oder das Moralgesetz; der andere aber besteht in der Causalität der Natur, oder in dem Interesse der Neigungen. Denn so viele und mannichfaltige Gegenstände es auch seyn mögen, welche der Willkühr von der Sinnlichkeit als Bestimmungsgründe vorgehalten werden, so kommen sie doch insgesammt darinn mit einander überein, daß sie zur Causalität der Natur gehören, und von der Triebfeder des Gesetzes, als eine Causalität aus Freyheit, wesentlich unterschieden sind. Ob sich nun aber die Willkühr durch das Gesetz oder durch die Neigung wider das Gesetz bestimmt, das kommt auf die moralische Beschaffenheit des Willens an.

Von der Willkühr in der Wahl der Bestimmungsgründe ist die Willkühr in der Wahl der Zwecke und Mittel darin unterschieden, daß hier die Auswahl unendlich vielfach und mannichfaltig ist, und daß diese Auswahl unmittelbar nichts Moralisches in sich enthält, ob sie wohl bisweilen unter mancherley Bedingungen mittelbar Pflicht wird. Der reine Vernunftwille hat als solcher weder in der Triebfeder noch in dem Zwecke des Wollens eine Auswahl, weil bey ihm Antrieb und Zweck eins ist, weil er sich ein Selbstzweck ist. Aber in der Sinnlichkeit wird ihm auch noch ein anderer Zweck und eine andere Triefeder, nämlich das Wohlbefinden, gegeben. Nun ist aber das Wohlbefinden oder die sinnliche Glückseligkeit, als ein Ganzes, aus un-

endlich vielen und verschiedenen Theilen und Mitteln zusammengesetzt. Der Eine hält diese Art von Vergnügen für einen nothwendigen Bestandtheil seines Wohlbefindens, der Andere eine andere Art; der Eine erreicht sein Wohlbefinden durch diese, der Andere durch jene Mittel. Wenn also die Willkühr in Ansehung der Bestimmungsgründe des Willens nur zwischen dem Gesetze und der Neigung die Wahl hat, so geht dagegen ihre Wahl bey empirischen Zwecken und Mitteln bis ins Unendliche.

Aber eben deswegen, weil die Mittel und einzeln Theile der Glückseligkeit sehr verschieden, und dennoch für das Ganze gleich nützlich und gut seyn können, ist die Willkühr in der Wahl der Mittel und Zwecke an und für sich nichts Moralisches.

Wie viel und welche Art des Vergnügens ich zu meiner Glückseligkeit wählen will, und durch welche Mittel ich dieselbe zu erlangen suchen will, das hängt von meinem Geschmacke, von meiner Kultur, von meinen Talenten und von meinen Verhältnissen ab. Das Gesetz giebt mir hierüber weiter keine Vorschrift, als die allgemeine: daß ich nämlich um des Vergnügens willen niemals eine Pflicht hintenansetzen soll. Wenn sich z. B. einer, um einer vermeinten Bequemlichkeit willen, entschließt, unehelich zu bleiben, ob ihn gleich übrigens nichts von der Verehelichung abhält, so ist dieß Vergnügen der Bequemlichkeit etwas Unrechtes, denn in diesem Falle ist die Ehe und die Übernahme der damit verbundenen Beschwerlichkeiten aus physischen und moralischen Gründen eine Pflicht für ihn. So

kann aber auch das Vergnügen oft genug eine Pflicht seyn, aber nicht als Vergnügen, sondern als Mittel zu einem andern Zwecke, z. B. zur Erhaltung der Gesundheit, oder auch um Andern dadurch gefällig zu werden.

Einwendungen gegen die absolute Freyheit.

V. Einwendungen gegen die absolute Freyheit aus der Erfahrung und aus Natururſachen.

So lange man blos die theoretiſchen Vernunftgeſetze als vernünftige anerkennt, ſo lange iſt es wohl das einzige vernünftige Reſultat über die Freyheit, daß man das **Gefühl** und **Bewußtſeyn** der Freyheit für eine **Wirklichkeit**, die **Freyheit ſelbſt** aber für eine Täu-

schung erklärt. Denn da in diesem Falle die Idee der Freyheit nicht als ein Produkt der praktischen Vernunft, sondern des Gefühls angesehen wird, so würde sich die Vernunft selbst vernichten, wenn sie eine Causalität des Gefühls, welche das Widerspiel von der theoretischen Vernunftcausalität anzeigt, als gültig anerkennen wollte.

Aber ein ganz anderes Ansehen gewinnt die Freyheitsidee, wenn man ihren eigentlichen Ursprung in der praktischen Vernunft entdekt. Denn ob sie gleich immer noch das Widerspiel von der theoretischen Causalität ist, so hat sie doch nun auch einen Vernunfturspruug zu ihrer Rechtfertigung aufzuweisen.

Kommt nun noch hinzu, daß sich das Gesetz der Freyheitscausalität blos auf reine Vernunft, als auf einen Willen, das

Gesetz der Naturcausalität aber blos auf die Sinnenwelt bezieht, so wird auch dem theoretischen Causalitätsgesetze nicht durch das praktische, und diesem nicht durch jenes widersprochen, sondern ein jedes hat ein eigenes Gebiet, in welchem es unbedingt gültig ist. Daher ist die theoretische Vernunft auch genöthiget, den Determinismus zurück zu nehmen, und denselben blos auf die Sinnenwelt einzuschränken.

Indessen ist der Determinismus nicht die einzige Weise, wodurch die Freyheit von der theoretischen Vernunft angefeindet wird. Es geschieht dieses auch dadurch, daß man zwar eine Freyheit des Willens zugiebt und behauptet, aber nur eine bedingte und eingeschränkte, keinesweges eine unbedingte und uneingeschränkte. Viele Gegner der kriti-

schen Philosophie glauben mit ganzer Seele an die Freyheit des Willens, nur nicht an eine unbedingte. Die theoretischen und empirischen Causalitätsbegriffe liegen gleich hohen Gebirgen vor ihren Vorstellungsvermögen, und lassen sie die Idee der Freyheitscausalität nicht in ihrer absoluten Unabhängigkeit erblicken.

Unter den Vertheidigern einer blos bedingten Freyheit ist Eckermann einer der vorzüglichsten. „Es findet sich „kein zureichender Grund, schreibt „er, den Menschen, in Absicht seiner Per„sönlichkeit, als ein von der Sinnen„welt unabhängiges Wesen zu be„trachten. (6. B. 1. St. S. 222.) Dem „Menschen sagen, deine Vernunft „ist durch sich selbst gesetzgebend, „heißt, ihm sagen, du hast keinen „Schöpfer, dem du Gehorsam schuldig

„bist. (6. B. 1. St. S. 95.) Die freye „Willkühr ist jedesmal bestimmt durch den „Zustand der Erkenntniß, durch „Urtheile, Grundsätze und erworbene Fertigkeiten. (6. B. 1. St. „S. 105. 127.) In dem Augenblicke, „da der Mensch das Gesetz übertritt, „kann er es nicht befolgen. Nur „in Zukunft kann er dahin gelangen, es „nicht mehr zu übertreten. *) Bey dem

*) Freylich behauptet Eckermann an andern Orten von allen diesen Säzen gerade das Gegentheil. „Die „vernünftige Kraft des Menschen „ist eine für sich bestehende „Persönlichkeit, die sich ihre „eigenen, von den Gesetzen der „sinnlichen Natur unabhängigen und unterschiedenen „Gesetze selbst giebt. Sie ist „die unmittelbar einzige „Gesetzgeberin für sich

„Satze des Bewußtseyns: ich hätte
„auch anders handeln können,

„selbst. Sie ist überzeugt, daß
„sie der Schöpfer zu der Würde,
„sich ihr Gesetz selbst zu geben, er=
„hoben habe, und daß sie, indem
„sie sich ihr Gesetz selbst giebt, den
„Willen ihres Urhebers er=
„fülle. (3. B. 2. St. S. 108.
„122.) Der entscheidende
„Grund jeder Handlung ist immer
„der freye Wille des Men=
„schen selbst, der so oder anders,
„mehr oder weniger überlegend oder
„zufahrend, in dem Moment der
„Handlung sie vollendet, und bey
„welchem wir nicht weiter fragen
„müssen, warum dieser freye Wille
„in dem Moment der Handlung so
„oder anders entscheidet, und zwar
„aus dem simpeln Grunde, weil es
„uns unser Bewußtseyn (wider alle
„Einwendungen von Cau=

„muß immer hinzugedacht werden, wenn „ich damals so zu handln für „das beste gehalten hätte.“ (6. B. 1. St. S. 237. 245.) Vergleicht

„salverbindungen, zurei„chendem Grunde und Na„turgesetzen,) laut sagt, wir „hätten anders handeln „können. Hätte der Mensch sei„nen Erkenntnißzustand pflichtmäßi„ger verbessert, sich mehr zu der „Überzeugung von der heiligen „Verbindlichkeit seiner Pflichten ge„übt, dadurch seine guten Vorsätze „mehr gestärkt, und wider die „Stürme sinnlicher Begierden befe„stigt, seine sinnlichen Triebe besser „regiert und geordnet, vorsichtiger „über dieselbe gewacht u. s. w. so „würde er in dem Augenblicke des „Handelns andere Motive zu han„deln gehabt haben.“ (3. B. 3. St. S. 69 — 70.)

man diese Einwendungen wider die absolute Freyheit mit den in der untern Anmerkung angezogenen Stellen, so weis man in der That nicht, mit welcher von beyden Behauptungen es Eckermann ein Ernst ist, indem sich die eine eben so nachdrücklich wider als die andere für die unbedingte Freyheit erklärt. Nur aus dem Zusammenhange ergiebt es sich, daß die theologischen Beyträge wider die unbedingte Freyheit streiten.

Diese Widersprüche in den Eckermannischen Urtheilen können nun leicht durch die Absonderung der empirischen Freyheit von der transcendentalen, gehoben werden. Betrachtet man die transcendentale Freyheit, sieht man darauf, wie sich der Wille in der Idee des Gesetzes ankündiget, so hat man eine absolut unbedingte und von allen Naturantrieben

unabhängige Freyheit.*) Laut unsern innigsten Bewußtseyn kann sich der Wille durch sich selbst oder durch sein Gesetz be-

*) Wenn Eckermann (6. B. 1. St. S. 223 — 224.) meint, die absolute Freyheit des Willens könne, selbst nach dem Geständniß vieler kritischen Philosophen, nicht recht erwiesen werden, sondern es sey nur um der Moralität willen nothwendig, eine solche Freyheit anzunehmen, so ist dieß sehr unbestimmt ausgedrückt. Die absolute Freyheit läßt sich allerdings recht, d. i. hinlänglich beweisen, aber freylich nur durch praktische Vernunft, nicht durch theoretische. Die moralischen Beweise sind in ihrer Art so gewiß als die theoretischen, und sollte die Freyheit theoretisch erwiesen werden, so möchte wohl auch nur eine bedingte Freyheit ebenfalls

stimmen, so daß er alle empirische Triebfedern, d. i. alle Bewegungsgründe der Neigungen, der Kenntnisse und Einsichten nach Belieben entweder zu Bestimmungsgründen seines Wollens annimmt, oder von sich weist.

unerweislich seyn. Denn die Freyheit mag noch so bedingt seyn, so muß ihr doch eine unbedingte Freyheit zum Grunde liegen, weil eine bedingte Freyheit an sich ein Widerspruch ist. Freyheit und Moralität beruhen daher keinesweges auf unerweislichen Gründen, wenn sie gleich nur durch praktische, nicht aber durch theoretische Beweise, dargethan werden können, und es würde der Beförderung der Moralität sehr zum Nachtheil gereichen, wenn man, nach Eckermanns Rath, die moralischen Gründe für nicht streng beweisend halten, und dieselben deswegen verwerfen wollte.

Nehme ich aber die Freyheit im empirischen Sinne, sehe ich darauf, was die Freyheit in der Sinnenwelt bewirken und hervorbringen kann, und was hinwiederum die Natur und das Erkenntnißvermögen auf die Bestimmung des Willens wirken können und wirklich wirken, so ist die Freyheit allerdings eingeschränkt und den Naturbedingungen unterworfen, doch so, daß die Abhängigkeit der Willensbestimmung von Naturursachen eine Abhängigkeit aus Freyheit und Selbstverschuldung ist.

Will ich aus Freyheit etwas in der Sinnenwelt wirken, und ein Kunstprodukt darin hervorbringen, so bin ich nothwendig an das Daseyn und an den Gebrauch der physischen Bedingungen gebunden, ja bey aller absoluten Freyheit des Willens bin ich nicht vermögend, eine Frucht, die

mir einen Zoll zu hoch steht, von einem Baume herunter zu bringen. Oder wollte ich mir z. B. viele nützliche Kenntnisse, Geschicklichkeiten und Fertigkeiten erwerben, so käme es nicht blos auf die Freyheit meines Willens an, sondern die Realisirung dieser Dinge hinge zugleich auch von Naturgaben, Talenten und andern physischen Bedingungen und Verhältnissen ab.

Nicht minder bedingt erscheint die Freyheit, wenn ich die Antriebe der Neigungen und Vorstellungen für die Freyheit selbst halte, und die Bestimmungsgründe des Willens den Bewegungsgründen der Sinnlichkeit unterwerfe. Hängt die Freyheit und der rechte Gebrauch derselben von den Gelegenheitsursachen des Temperaments, der

Erziehung und der Schicksale ab, so ist sie allerdings bedingt. Aber wer heißt uns denn die Freyheit aus der veranlassenden Naturcausalität, und nicht aus der bestimmenden Freyheitscausalität erklären? Wird dadurch nicht die Freyheit des Willens zu einem Sklaven der Naturnothwendigkeit gemacht? Kant hat den Unterschied zwischen der empirischen oder psychologischen, und zwischen der transcendentalen Freyheit unzählige mal, vorzüglich aber in der Kritik der praktischen Vernunft, (S. 172 — 179.) angezeigt und auseinander gesetzt.

Selbst Eckermann unterscheidet (3. B. 3. St. S. 70.) die bewegenden Gründe von den entscheidenden, und gesteht dadurch eine transcendentale und absolute Freyheit zu. Denn wenn die entscheidende Causalität des Willens von der

bewegenden Causalität der Vorstellungen überhaupt verschieden seyn soll, so muß sie absolut frey, und nicht wieder die Wirkung von einer andern Ursache seyn. Hinge der Wille, als der entscheidende Grund, wieder von einer andern Causalität ab, so wäre ja zwischen ihm und dem bewegenden Grunde kein Unterschied. Hängt aber der bestimmende Grund von keinem andern Grunde ab, so enthält derselbe auch die Causalität seines Wollens in sich selbst, und ist absolut frey.

Die Erfahrung lehrt es allerdings, daß die Gelegenheitsursachen, z. B. Temperament, Erziehung, Lebensart und andere zufällige Verhältnisse einen vortheilhaften oder nachtheiligen Einfluß auf unser moralisches Verhalten beweisen, und

also unsere moralische Verbesserung oder auch Verschlimmerung offenbar von Natursachen abhängt, und in so fern nicht in unserer Freyheit steht. Nimmt man noch das Bewußtseyn des Menschen dazu, daß er oft genug, von Sinnlichkeit verleitet, seinen guten Vorsätzen und Entschliessungen zuwider handelt, und das ernstliche Wollen seiner Selbstbesserung nicht selten nur kärglich in Ausübung bringt, so scheint dieß die Abhängigkeit der Freyheit von Natursachen noch mehr zu bestätigen. Allein allen diesen innern und äußern Erfahrungen wird von dem Gesetze der praktischen Vernunft absolut widersprochen, und wenn die praktische Vernunft in ihren Aussagen überhaupt gültig seyn soll, so kann die Erfahrung, als ein theoretischer Beweis, keinen Maasstab für die Wahrheit der praktischen Gesetze hergeben.

Untersucht man die wider die absolute Freyheit streitende Erfahrung genauer, so zeigt sichs auch zur Gnüge, daß sie nichts wider die Unabhängigkeit der Freyheit beweist. Denn ist die Freyheit überhaupt wirklich, so muß sie an und für sich auch unabhängig seyn, weil eine bedingte Freyheit einen Widerspruch in sich selbst enthält. Die Natururſachen, als die bewegenden Gründe für den Willen, erscheinen nur dann als Einschränkungen der Freyheit, wenn man die Freyheit aus den Natursachen erklärt, und dem Willen nicht eine eigene, von den Bewegungsgründen unabhängige Causalität beylegt. Weise ich dem Willen irgend eine andere Triebfeder als das Moralgesetz zum Bestimmungsgrunde an, so behandele ich die Freyheit theoretisch, denn ich kann nun genau die Ursache von der Bestimmung des Willens angeben. Die Frey-

heit aber theoretisch behandeln, das heißt, die Schaafe durch den Wolf beschützen. Und so kann auch die innere Erfahrung, daß man das Gute, was man will, hinten drein nicht befolgt, nichts wider die unbedingte Freyheit beweisen. Denn blickt man nur tiefer in sich hinein, so wird man öfters die selbstverschuldete Ursache von der unterlassenen Pflicht gewahr werden. Mangel an ernsthafter und aufrichtiger Wachsamkeit über sich und seine Pflicht wird sich bald im Gewissen als die Ursache aus Freyheit von der Vernachläßigung der Pflicht ankündigen. Gesetzt aber auch, man könnte die aus Freyheit entsprungene Ursache von einer pflichtwidrigen Handlung nicht entdecken, so muß sie doch vorhanden seyn, weil das Gesetz eine solche aussagt, und weil das Gesetz in seinen Aussprüchen keiner Unwahrheit beschuldigt werden kann, wenn es nicht

überhaupt alles Ansehen und alle Glaubwürdigkeit verlieren soll.

In Ansehung des Gebrauchs, den der Mensch von seiner Freyheit macht, erscheint uns dieselbe allerdings als eingeschränkt. Vermöge der Erfahrung hängt der rechte oder unrechte Gebrauch unserer Freyheit großentheils von günstigen oder ungünstigen Umständen und äußerlichen Verhältnissen ab. Aber diese Abhängigkeit muß nur als eine Selbstverschuldung aus Freyheit angesehen, nicht aber den Naturverhältnissen aufgebürdet werden. Wenn demnach selbst die Bibel, wie Eckermann (6. B. 1. St. S. 170 — 181.) ganz richtig bemerkt, dem Menschen eine bedingte Freyheit zuschreibt, und ihn als einen Sklaven der Sünde vorstellt, welcher erst durch die Erkenntniß der

Wahrheit zur Freyheit gelangen, d. i. Kraft zur Befolgung der Pflicht, erhalten könne, so nimmt sie den Menschen, wie er wirklich aus Freyheit ist, nicht aber, wie er aus Freyheit seyn könnte und seyn sollte. Daß die Bibel aber auch eine unbedingte Freyheit des Willens voraussetzt, ist unter vielen andern Schriftstellen auch aus denen zu ersehen, in welchen die Sklaverey, wovon Jesus die Menschen befreyte, und der Mangel an Freyheit, den er hinweg nahm, als Sünde und Unrecht vorgestellt, die Erlösung selbst aber als eine Wohlthat aus Gnade *) betrachtet wird. Wäre das mo-

*) Eine Wohlthat aus Gnade setzt allemal Unwürdigkeit der Wohlthat voraus. Unwürdigkeit aber ist blos eine Eigenschaft eines solchen Wesens, das an seinem Verderben

ralische Verderben nicht eine Wirkung aus Freyheit, so könnte dasselbe wohl ein Übel

selbst Schuld ist. Gott erzeugt den unvernünftigen Geschöpfen auch Gutes, das ist aber Wohlthat aus Güte. Daß er uns mit göttlichen Kräften ausrüstete und zu einer so hohen Seligkeit bestimmte, das alles waren wir vollkommen würdig, so lange wir unsere Bestimmung erfüllten. Es war zwar auch eine Wohlthat, aber eine Wohlthat aus Güte. Nun ist die Wohlthat aus Gnade zwar auch eine Wohlthat aus Güte, aber die Gnade ist ein weit höherer Grad von Güte. Denn gütig kann man gegen ein Wesen auch deswegen seyn, weil man ein Wohlgefallen an ihm hat. Aber gnädig kann man nur gegen einen solchen seyn, an dem man, wegen seines selbstverschuldeten Elends, ein Mißfallen hat.

aber nicht Sünde, nicht etwas Strafbares seyn.

Das Christenthum kann und soll dem Menschen allerdings zur Besserung und zum rechten Gebrauche seiner Freyheit verhelfen. Aber es kommt doch immer auf den freyen Willen des Menschen an, ob er die liebreichen und wohlthätigen Anweisungen Jesu annehmen will, oder nicht. Die unbedingte Freyheit ist also immer der Grund, wodurch es möglich wird, sich durch äußerliche Ursachen aus Freyheit verbessern oder auch verschlimmern zu können. Daß Naturursachen den Willen verschlimmern können, und daß hinwiederum andere Natursachen zur Besserung des Willens nöthig sind, rührt beydes aus der Selbstverschuldung des Willens her. Erklärt man aber, wie Platner, (Aph. 1. Th. N. Ausg.

S. 507.) das Nichtwollen des Guten für eine Art des Nichtkönnen, oder sagt man mit Eckermann, daß man zu dem Satze: ich hätte auch anders handeln können, immer hinzusetzen müsse: wenn ich damals es besser eingesehen und richtiger beurtheilt hätte, so erklärt man das Können und Nichtkönnen aus Natursachen, nicht aber aus der Freyheit, und hebt dadurch alle Freyheit, Moralität und Zurechnung auf. Nun ist zwar diese Ableitung des Nichtkönnens aus Natursachen vollkommen richtig, wenn sich nämlich der Wille von Natursachen beherrschen läßt. Da sich aber der Wille dieser Herrschaft aus Freyheit unterwirft, so ist es immer seine Schuld, wenn er nun, vermöge der Naturantriebe und der Neigungen, nicht anders handeln und wollen kann. Denn es steht immer in seiner Ge-

walt, sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit wieder loszureissen. Das Vermögen zu einer solchen Unabhängigkeit von Naturursachen erlangt auch der Wille nicht etwa nach und nach, wie Eckermann (6. B. 1. St. S. 101. 322.) behauptet, sondern es ist in jedem Zeitpunkte in dem Willen vorhanden, und kommt nur auf den Willen an, ob er davon Gebrauch machen will oder nicht. Daß sich nun aber der Wille, laut der Erfahrung, dennoch niemals zu einer solchen Unabhängigkeit erhebt, daß ihm selbst bey der ernstlichsten Besserung immer noch eine heimliche und unbewußte Unlauterkeit anklebt, welche sich erst hinten drein durch neue Übertretungen offenbaret, das ist eben ein Beweis von dem allgemeinen radikalen Verderben des Menschen, nicht aber von der Einge-

schränktheit der Güte des Willens durch Natururſachen.

Nach der Verſchlimmerung aus Freyheit iſt dieſelbe freylich auch ein Vermögen, wieder beſſer werden zu können. Aber dies Vermögen in der Freyheit iſt doch die Freyheit nicht ſelbſt, ſondern erſt eine Folge von einem vorhergegangenen Verderben aus Freyheit. Hätte ſich der Wille nicht verſchlimmert, ſo würde die Freyheit blos ein Vermögen ſeyn, entweder gut bleiben, oder auch ſich verſchlimmern zu können. Und ſo verhält ſichs auch, wenn man die Freyheit als ein Vermögen, ſich nach und nach beſſern zu können, definirt. Denn könnte das Verderben durch eine aufrichtige Umänderung der Geſinnung auf ein mal gänzlich hinweg geſchaft werden, ſo würde ein allmäh-

liges Fortschreiten in der Besserung weder möglich noch nöthig seyn. Da aber das Böse so tief eingewurzelt ist, daß, selbst nach der aufrichtigsten Besserung, immer wieder neue und unvermuthete Sprößlinge davon ausschlagen, so ist die Freyheit allerdings auch ein Vermögen, sich nach und nach von dem Hange zur Widerspenstigkeit gegen das Gesetz losreissen zu können. Dieses geschieht aber dadurch, daß der Mensch in den neuen Übertretungen immer tiefer in die Größe seines Verderbens hineinblickt, und dadurch angetrieben wird, seine Wachsamkeit und seinen Muth zum Kampfe gegen diesen Erbfeind zu erneuern und zu vermehren. Das Fortschreiten in der Besserung bezieht sich indessen doch nur auf die That, nicht aber auf die Gesinnung. Denn so weit, als der Mensch in sein Inneres durch das Bewußt-

seyn hineindringen kann, so weit muß die Besserung auf ein mal eine totale Umänderung der Gesinnung bewirken. Wissentlich darf nichts Unrechtes beybehalten werden, sonst würde die Besserung pure Heucheley seyn, und in der Gesinnung eher eine Verschlimmerung als eine Verbesserung hervorbringen, wenn gleich einzelne böse Thaten dadurch abgelegt und einige gute Handlungen ausgeübt würden.

Kann sich demnach der Wille, laut der Erfahrung, gleich nur nach und nach von der Herrschaft der Sinnlichkeit losreissen, so ist er dennoch unbedingt frey, weil seine Abhängigkeit nicht aus dem Zwange der Natururſachen, sondern aus der freyen Willkühr selbst herrührt, und also verschuldet ist. Die Bedingungen, wodurch es dem Willen möglich ist, sich durch das Gesetz wider die

Neigungen zu bestimmen, bestehen blos in einer unbedingten Freyheit und in einer vollkommenen Güte des Willens. Die erste Bedingung, nämlich die absolute Freyheit, ist nun wirklich in dem Willen vorhanden, nur die absolute Güte mangelt ihm. Aber eben deswegen, weil er unbedingt frey ist, kann und soll er auch die verlohrne Güte aus Freyheit wieder in sich hervorbringen und annehmen.

VI. Einwendungen gegen die absolute Freyheit aus den Nachtheilen, welche der Glaube an dieselbe für den Glauben an Gott und für die Beförderung der Moralität bewirken soll.

Man sucht die unbedingte Freyheit nicht nur durch Natururſachen und Erfahrungsbeweiſe zu beſtreiten, ſondern auch dadurch, daß man den Glauben an eine absolute Freyheit als ein Hinderniß des Glaubens an Gott und der Beförderung der Moralität anſieht und

aufstellt, und dadurch eine so heilsame Lehre in eine häßliche und verderbliche Gestalt einkleidet, welche jeden wohldenkenden Menschen abschrecken muß.

„Der Glaube an eine transcendenta„le Freyheit, sagt Eckermann, ist 1) „mit dem Glauben an Gott, als „den Schöpfer der Menschen, „unvereinbar. Denn ist Gott (6. „B. 1. St. S. 242.) unser Schöpfer, so „können wir uns keine andern innern „Gründe unserer Handlungen „beylegen, als denjenigen, den „unser Schöpfer in uns geleget „hat, und durch welchen jede unserer „Handlungen bestimmt ist, und also die„selbe nicht absolut frey seyn kann.“ Dadurch (6. B. 2. St. S. 115—119.) daß man „den guten Willen einzig und „allein als das Werk des Menschen an-

„sieht, wird im Grunde die Behauptung, „daß die moralischen Wesen von „Gott geschaffen sind, stillschwei„gend wieder aufgehoben. „Denn sind sie von Gott erschaffen, so ist „ihr guter Wille nicht lediglich und allein „ihr Werk, sondern zugleich das Werk ih„rer Selbstthätigkeit, und auch „das Werk Gottes. Die Kräfte und „die Mittel, wodurch sie ihre Kraft ver„edeln, üben und erhöhen, haben sie von „Gott. Ohne jene Mittel vermöchten „sie nichts. Aber ohne eigene Selbstthä„tigkeit konnten sie dennoch, ungeachtet „aller Mittel, nicht gut werden“

Also soll der Glaube an eine absolute Freyheit den Glauben an Gott aufheben, und warum? Weil bey einer unbedingten Freyheit die Ursache von der Willensbestimmung blos in dem Willen selbst

seyn muß, und also nicht in Gott seyn kann, der Glaube an Gott aber es erfordert, daß die Ursache von der Willensbestimmung zugleich auch von Gott, als unserm Schöpfer, herrühre! Wie viel hat denn nun aber Gott, und wie viel der Wille an einer solchen gemeinschaftlichen Causalität der Willensbestimmung Antheil? Gott ist der Urheber von dem Vermögen des freyen Willens, der Mensch ist der Urheber von dem Gebrauche dieses Vermögens! Wenn nun aber der Mensch den Willen entweder zum Guten oder zum Bösen gebraucht, muß von diesem Gebrauche nicht auch ein Grund, als eine bestimmende Causalität, vorhanden seyn? Und rührt dieser Grund auch zugleich von Gott, oder einzig und allein von dem Willen her? Angenommen, diese Ursache von dem guten oder bösen Gebrauche dir Freyheit käme auch

von Gott, würden dann unsere Handlungen nicht durch den von Gott in uns gelegten Grund bestimmt? Allerdings! Würde dann aber die Selbstthätigkeit des Willens noch eine Selbstthätigkeit aus Freyheit seyn? Ja, in dem Sinne, in welchem der Stein, den ich durch die Luft schleudere, während des Fluges, oder der Bratenwender während des Selbstdrehens, frey ist! Wenn nun aber der Grund von dem Gebrauche unserer Freyheit von Gott ist, muß da nicht auch die Ursache des Bösen von ihm herkommen? Natürlich! denn wenn die Causalität zum Guten nicht aus der Freyheit des Willens entspringen kann, so kann auch die Ursache des Bösen nicht in der Freyheit des Willens enthalten seyn! Ist es demnach zuläßig, und mit Moral und Religion vereinbar, dem höchsten Wesen die Bestimmungsgründe unsers Willens zuzu-

schreiben? Keineswegesǃ denn erstlich würde dadurch alle Freyheit und alle Moralität aufgehoben, es bliebe weder eine bedingte noch eine unbedingte Freyheit übrig; zweytens könnte eine solche Ableitung der Bestimmungsgründe vom Schöpfer auch nicht mit der Heiligkeit Gottes bestehen, weil er auf diese Weise nicht nur der Urheber des Guten, sondern auch des Bösen seyn würde.

Wenn man nun aber das Gegentheil annimmt, und die Causalität des rechten oder unrechten Gebrauchs der Freyheit dem Willen allein zuschreibt, kann da Gott noch als der Schöpfer unsers Willens betrachtet werden? Ja, wenn gleich nicht als der Schöpfer des Gebrauches, doch des Vermögens des Willens! Kann man es aber begreifen, wie es mög-

lich ist, daß der Wille in seinen Bestimmungsgründen absolut frey, und doch auch zugleich als Vermögen das Werk eines andern seyn kann? Nein! Und warum nicht? Weil die Möglichkeit der Freyheit überhaupt nicht demonstrirt werden kann! Wenn man aber die Möglichkeit der Freyheit theoretisch darthun könnte, würde dann der Glaube an Gott, als an den Schöpfer des Willens, mit dem Glauben an Freyheit des Willens theoretisch zu vereinigen seyn? Allerdings! denn ist der Wille durch seine Natur frey, so durfte Gott nur Geschöpfe mit einem vernünftigen Willen hervorbringen, wenn sie frey seyn sollten!

Man sieht hieraus, daß es in beyden Fällen ein theoretisches Verfahren ist, sowohl wenn man die Bestimmungsgründe des Willens dem Schöpfer bey-

legt, und nun daraus eine bedingte Freyheit beweisen will, als auch wenn man eine unbedingte Freyheit des Willens mit dem Glauben an Gott für unvereinbar hält. Aber es wird dadurch auch einleuchtend, daß auf dem theoretischen Wege weder über die Freyheit an sich, noch auch über die Vereinigung derselben mit dem Glauben an Gott, etwas ausgemacht werden kann. Denn legt man dem Schöpfer auch die Bestimmungsgründe unserer Handlungen bey, so bleibt uns gar keine Freyheit übrig. Schreibt man aber im Gegentheil dem Willen eine unbedingte Freyheit zu, so kann man, nach theoretischen Gründen, von dem Willen keinen Schöpfer annehmen. Es ist praktisch ganz richtig, wenn Eckermann (6. B. 2. St. S. 116.) behauptet, daß die Kräfte und Mittel, wodurch moralische Wesen ihre Kraft veredlen,

üben und erhöhen, vom Schöpfer käme; wenn er aber (6. B. 1. St. S. 242.) dies Veredlen, Üben und Erhöhen der empfangenen Kräfte theoretisch behandelt, und den Willen durch die vom Schöpfer in uns gelegten Gründe bestimmen läßt,*) so wird dadurch

*) An einem andern Orte (6. B. 1. St. S. 195.) behauptet Eckermann das Gegentheil, und sagt: Die Wesen der Dinge haben nicht ihren Grund in Gottes Willen, sind nicht durch Gottes Willen, sondern durch sich selbst bestimmt. Und warum denn? Weil das Ding, ohne die ihm wesentlichen Unvollkommenheiten, nicht das Ding seyn würde, das es ist. Welche Schlußart! Folgt denn daraus: daß die Wesen der Dinge ihren

die Freyheit aufgehoben. Denn nun liegt die erste Ursache von der Selbst-

Grund in sich selbst, und nicht in Gott, haben, auch dieß: daß ein Ding ohne die ihm wesentlichen Unvollkommenheiten nicht mehr dasselbe Ding seyn würde? Und wenn Eckermann hier behauptet, die Wesen der Dinge hätten ihren Grund nicht in Gottes Willen, sondern in sich selbst, wie kann er denn da mehrere Bände deswegen wider die unbedingte Freyheit schreiben, weil eine solche Freyheit nicht mit dem Glauben an einen allwissenden Schöpfer und Regierer der Welt zu vereinigen sey? Ist denn das mit diesem Glauben zu vereinigen, wenn er den Grund von dem Wesen der Dinge den Dingen selbst, nicht aber dem Willen Gottes zu-

thätigkeit des Willens nicht im Willen selbst, sondern in Gott, und der Wille ist

schreibt? Freylich legt hier Eckermann den Grund der Willensbestimmung blos deswegen in die Natur des Menschen selbst, um Gott nicht als den Urheber des Bösen anzusehen. Aber wenn das Böse einzig und allein aus der Freyheit hervorgeht, warum nicht auch das Gute? Und macht nicht Eckermann selbst Gott zum Urheber des Bösen, wenn er (6. B. 1. St. S. 196 — 199.) behauptet, daß Gott auch unter den Menschen eine Stuffenleiter von Vollkommenheit und Glückseligkeit gewollt habe, und daß auch die Bösen mit in den Entwurf der unendlichen Weisheit zur Erziehung des Menschengeschlechts gehörten? Hat Gott Grade der Vollkommen-

aus eigener Kraft eben so selbstthätig, wie ein aufgezogenes Uhrwerk aus eigner Kraft selbstthätig ist.

Die unbedingte Freyheit soll 2) nach Eckermann (6. B. 1. St. S. 193 — 194.) auch nicht mit dem Glauben an die Allwissenheit Gottes und an die Vorsehung bestehen können. „Denn Gott kann die Handlungen der „Menschen nicht vorhergesehen haben,

heit gewollt und gehören auch die Bösen mit in seinen Plan, warum sollte er da nicht der Urheber des Bösen seyn? Das Böse ist dann freylich, in Beziehung auf das Ganze, kein Böses mehr; aber wo bleibt dann Freyheit und Zurechnung, wenn Gott alles in allem ist? So führt die theoretische Behandlung moralischer und religiöser Gegenstände aus einem Widerspruch in den andern!

„wenn es keinen bestimmten, und also zu„vor erkennbaren Grund derselben giebt. „Hat Gott aber die Handlungen der Men„schen nicht vorhersehen können, so hat „er alle die unzähligen, und bey weitem „den größten Theil der menschlichen Schick„sale bestimmenden Folgen derselben nicht „vorhersehen, und also auch nicht die „Welt darnach einrichten können."

Diese Einwendung gegen die unbedingte Freyheit wegen der göttlichen Allwissenheit und Weltregierung ist ebenfalls theoretisch, und darum ohne alle Beweiskraft. Denn die Allwissenheit und Vorsehung Gottes ist, wie die Existenz Gottes, nur ein Gegenstand des Glaubens, und also aus theoretischen Gründen weder mit apodiktischer Gewißheit zu bejahen noch zu verneinen. Die Möglichkeit der Allwissenheit und Vorsehung Gottes ist,

in theoretischer Hinsicht, nicht minder unbegreiflich, als die Möglichkeit der Freyheit an sich, und ihrer Vereinigung mit einem allwissenden Schöpfer und Regierer der Welt. Wenn Gott alle Natursachen vorher weis, warum sollte er nicht auch die Bestimmungsgründe des freyen Willens vorher wissen können? Es wird ja keineswegs behauptet, daß sich der unbedingt freye Wille ohne einen zureichenden Grund, und ohne eine Causalität bestimme, sondern es wird nur gesagt, daß der Bestimmungsgrund in dem Willen selbst existire! Uns ist dieser Bestimmungsgrund nun wohl unbekannt und unbegreiflich, aber darum braucht er dem allwissenden Herzenskündiger noch nicht unbekannt zu seyn.

Der Glaube an eine absolute Freyheit soll 3) bey dem bösen Menschen ein

ganz unrichtiges Urtheil über seinen sittlichen Zustand, und ein beständiges Aufschieben der Besserung veranlassen. „Er denkt,“ meint Eckermann (6. B. 1. St. S. 163 — 164.) „dein Wille ist frey, und wenn „du also einst willst, so kannst du aus ei„gener Kraft gut handeln. Er dünkt „sich nie so verderbt und böse, als er „wirklich ist, weil er immer noch die Kraft „zum Guten zu haben meint, die er doch „verlohren hat.“

Wie kann aus dem Glauben an eine unbedingte Freyheit ein unrichtiges Urtheil über seinen sittlichen Zustand hervorgehen? Muß dieser Glaube nicht vielmehr das Gegentheil bewirken? Wird der sich bessern können und bessern wollen, der keine Kräfte zur Besserung zu haben glaubt? Und wie kann sich Jemand nach der kritischen

Philosphie für besser und unverdorbener halten als er ist? Kann das moralische Verderben wohl nachdrücklicher und überzeugungsvoller vorgestellt werden, als es in der kritischen Philosophie vorgestellt wird? Oder wie kann der Glaube an absolute Freyheit ein beständiges Aufschieben der Besserung veranlassen? Kann irgend eine Lehre die Nothwendigkeit der Besserung ernstlicher und dringender anzeigen, als es in der kritischen Philosophie geschieht? Deckt irgend eine Lehre die Liebenswürdigkeit der Tugend und die Schändlichkeit des Lasters mehr auf, als eben die kritische Philosophie? Und diese Vorstellungen von unserm Verderben, von der Nothwendigkeit, uns zu bessern, von der Freyheit, uns bessern zu können, von der Liebenswürdigkeit der Tugend und Schändlichkeit des Lasters, sollten uns zu einem unrichtigen Urtheile über unsern sitt-

lichen Zustand und zum Aufschieben unserer Besserung verleiten? Wahrhaftig, solche Urtheile, solche Beschuldigungen sind übereilt; durch eine solche Eilfertigkeit läßt sich die kritische Philosophie nicht aus ihrem Gleichgewichte bringen.

Die Lehre von einer unbedingten Freyheit soll 4) den Lasterhaften an dem Gebrauche der Besserungsmittel hindern. „Sonst ging der Lasterhaf-„te" schreibt Eckermann (6. B. 1. St. S. 165—166.) „vielleicht noch in die „öffentlichen Andachtsversammlungen, „feyerte von Zeit zu Zeit das Andenken „des Todes Jesu, und gebrauchte wenig-„stens äußerlich die christlichen Besse-„rungsmittel. Denn er war belehrt, „daß der Mensch nicht anders gebessert „werden könne, als durch den Gebrauch „des göttlichen Unterrichts. Da machte

„denn doch oft, was er hörte und las,
„wohlthätige Eindrücke auf seine Seele;
„er vergaß Gottes nicht ganz, und ward
„vielleicht wirklich gebessert. Aber lehrt
„man ihm von Jugend auf, daß die Ver-
„nunft schon an sich die Kraft zu allem
„Guten gebe, so erkennt er nicht, woran
„es ihm noch fehlt, und wie er besser wer-
„den könne."

Diese Vorwürfe, welche dem Glauben an eine unbedingte Freyheit gemacht werden, sind eben so ungegründet, als die vorhergehenden. — Denn muß sich der Mensch wegen seines Verderbens bessern, so muß er auch die Mittel dazu gebrauchen. Nun wird zwar die Vernunft nicht nur als das wichtigste, sondern auch als ein solches Besserungsmittel vorgestellt, welches bey einem rechten Gebrauche einzig und

allein zur Besserung zureicht. Da aber der Mensch, um des Verderbens willen, seine praktische Vernunft nicht recht gebraucht, so können fremde und äußerliche Hülfsmittel nicht nur nützlich, sondern auch nothwendig zur Besserung seyn. Daher wird der Gebrauch solcher Hülfsmittel zur Besserung keinesweges durch die unbedingte Freyheit ausgeschlossen, vielmehr ist es unsere Pflicht, solche Hülfsmittel zur Besserung, wenn uns welche angeboten werden, aus Freyheit anzunehmen, und die geschwächte Kraft und Güte des Willens dadurch aufs neue in uns zu stärken und herzustellen. Indessen ist und bleibt die Vernunft, auch selbst nach unserm Verderben, immer das erste und unbedingt nothwendige Mittel zur Besserung, und alle übrige helfen nur den rechten Vernunftgebrauch in uns befördern.

Der Glaube an eine absolute Freyheit soll 5) aber auch sonst gutgesinnte Menschen und Lehrer und Prediger verleiten, daß sie nicht gebührend an der Besserung anderer Menschen arbeiten. „Sie „meinen,“ heißt es in Eckermanns Beyträgen (6. B. 1. St. S. 167 — 169.) „keiner könne auf dem Menschen, als auf „ein moralisch freyes Wesen, weder zu sei„ner Verschlimmerung noch zu seiner „Verbesserung etwas wirken. Daher „glaubt der Lehrer schon für die sittliche „Besserung seiner Schüler gehörig zu sor„gen, wenn er ihnen nur die „Pflichten des Menschen recht „deutlich bekannt macht, und „überhaupt nur ihren Verstand „und ihr Gedächtniß mit Kennt„nissen bereichert. Er zweifelt gar „nicht, daß sein Schüler, wenn er seine

„Pflicht nur wisse, sie auch erfüllen kön-
„ne. Er denkt nicht daran, daß er den
„ernstlichen Willen und Vorsatz, das Gu-
„te zu thun, zu erst und vor allen Din-
„gen erwecken, und hernach hinläng-
„lich üben und befestigen müsse. Er be-
„gnügt sich mit der Darstellung der
„Pflicht, ohne die Verbindlichkeit
„derselben recht einleuchtend aus
„ihrer Nothwendigkeit zum gemeinen Wohl
„zu erweisen.“

Welcher vernünftige und gutgesinnte Mensch wird wohl meinen, daß der Mensch durch Lehre und Beyspiel nicht verbessert, oder auch verschlimmert werden könne? Wer kann die kritische Philosophie kennen und verstehen, und dieselbe doch auch zugleich beschuldigen, daß sie zu einer solchen Meynung führe? Wenn sie behauptet, gut oder böse könne

der Mensch nur durch sich selbst werden, so schließt sie ja keinesweges die Hülfsmittel von dem Gebrauche zur Verbesserung oder Verschlimmerung aus! Aber die Hülfsmittel bessern doch nur alsdann, wenn sie der Mensch recht gebraucht, wenn er die guten Lehren und Beyspiele befolgt, und die Veranlassungen und Gelegenheiten zum Bösen verschlimmern den Menschen nur alsdann, wenn er von solchen Gelegenheiten Gebrauch macht, und den äußern Veranlassungen zum Bösen Gehör giebt. Behauptet Eckermann (6. B. 1. St. S. 198.) nicht selbst, daß „eben die Umstände, in welchen ein böser Mensch Reizung zum Bösen findet, für den Gutgesinnten ein Antrieb zu einem desto größern Eifer in seinen Pflichten sind.“ Wenn es also bey den Hülfsmitteln, Lehren, Veranlassungen und Beyspielen auf

den rechten oder unrechten Gebrauch ankommt, wenn sie zu unserer Verbesserung oder Verschlimmerung gereichen sollen, hängt es da nicht von der Freyheit des Menschen ab, ob er gut oder böse seyn will? Können ihn die Hülfsmittel gut und die Reizungen zur Sünde böse machen, wenn er nicht will?

Und wenn der Lehrer glaubt, der Mensch müsse durch sich selbst gut werden, ein anderer könne zu seiner Besserung nichts beytragen, warum macht er ihm denn die Pflichten recht deutlich bekannt? Oder sollte die Bekanntmachung der Pflichten unter den äußerlichen Mitteln nicht das Hauptmittel seyn? Und wird ein Lehrer, der die Pflichten recht deutlich bekannt macht, das gute Beyspiel nicht auch zu den Pflichten rechnen? Und wenn Eckermann

(6. B. 1. St. S. 168.) behauptet, der Lehrer mache dem Menschen nur die Pflichten recht deutlich bekannt, wie kann er ihn denn da auf der folgenden Seite 169. beschuldigen, daß er die Verbindlichkeit der Pflicht nicht recht einleuchtend aus ihrer Nothwendigkeit zum gemeinen Wohl erweise? Gibt es denn eine deutliche Darstellung der Pflicht, ohne eine einleuchtende Darstellung derselben? Oder kann die Verbindlichkeit der Pflicht aus ihrer Nothwendigkeit zum gemeinen Wohl stärker seyn, als die Verbindlichkeit der Pflicht aus der Nothwendigkeit der Pflicht selbst? Wer sich nicht durch die Nothwendigkeit der Pflicht selbst verpflichten läßt, der wird die Pflicht auch nicht um deswillen ausüben, weil sie zum gemeinen Wohl nothwendig ist! Ist das Gesetz

nicht die Triebfeder von der Pflicht, so wird das allgemeine Wohl nur alsdann ein Antrieb zu pflichtmäßigen Handlungen für den Menschen seyn, wenn sein eigenes Wohl zugleich durch das allgemeine gewinnt. Bringt ihm aber dasselbe weder Vortheil noch Vergnügen, dann sagt er (wenn ihn nämlich die Pflicht nicht antreibt): was geht das Wohl der Andern mich an!

Die Meinung von einer unbedingten Freyheit soll uns 6) auch untüchtig machen, über die Mängel und Fehler anderer Menschen richtig zu urtheilen. „Man wird erst „dann“ heißt es in Eckermanns Beyträgen (6. B. 1. St. S. 191.) „es recht „erkennen, daß ein Mensch, der Unrecht „thut, eigentlich nur unser Mitleid und „unsern Eifer für seine Besserung, nicht

„aber unsern Zorn und unsere Verach-
„tung erregen müsse, wenn man einsieht,
„daß die sittliche Unvollkommenheit nur
„aus dem Mangel einer richtigen Erkennt-
„niß herrührt. Man wird erst dann es
„recht erkennen, daß wir überall nicht
„richten und verdammen, sondern nur die
„Besserung eines Jeden wünschen und be-
„fördern sollen.“

Wie kann denn aus dem Glauben an Freyheit Härte, Lieblosigkeit und Verachtung gegen unsere irrenden Mitbrüder entspringen? Ist denn, bey aller Freyheit, auch nur Einer vollkommen rein von Sünden, daß er deswegen auf seinen gefallenen Bruder mit Verachtung und Lieblosigkeit herabblicken könnte? Wird die menschliche Natur durch die Lehre von einer absoluten Freyheit des Willens nicht desto schäzbarer und achtungswürdiger?

Und sollte uns dies nicht antreiben, diejenigen, welche sich durch Vergehungen entehren, wieder zu bessern, und Mitleiden mit ihrem moralischen Verderben zu haben? Gegen die Sünde, aber nicht gegen den Sünder, erzeugt die Lehre von der Freyheit allerdings einen größern Haß und Abscheu, als dadurch erzeugt wird, wenn man die Sünde nur aus natürlicher Schwachheit, Unwissenheit und Unvollkommenheit herleitet. Elend, das wegen Naturursachen unvermeidlich ist, kann man nur als etwas Schädliches verabscheuen, aber nicht als etwas Schändliches hassen!

Endlich soll der Glaube an unbedingte Freyheit 7) auch Stolz und Eigendünkel befördern. „Man betrach„tet die Tugend," schreibt Eckermann (6. B. 1. St. S. 192 — 193.) „als sein

„eigenes Werk, und erhebt sich deswegen „stolz über Andere. Aber wenn man es „erkennt, daß der Mensch nur bedingte „Kraft zum Guten, und bedingte Frey„heit von der Herrschaft seiner Neigungen „hat, und daß er diese Kraft durch die „Erziehung, die ihm Gott verschafte, er„hält, so wird man die Wahrheit der „Worte Pauli, 1 Kor. 4, 7. in ihrem „ganzen Umfange erkennen: Wer hat „dir deine Vorzüge vor Andern „gegeben? Was hast du, das du „nicht empfangen hast? So du „es aber empfangen hast, was „rühmst du dich denn, als der es „nicht empfangen hätte!“

Stolz und Eigendünkel können nur bey dem statt finden, welchem die moralische Selbsterkenntniß mangelt. Diese Selbsterkenntniß geht nün

zugleich aus der Erkenntniß der unbedingten Freyheit hervor. Denn eben das Gesetz, welches mir sagt, was ich kann, sagt mir auch, was ich soll. Nun darf aber der Mensch sein Verhalten nur mit dem Gesetze vergleichen, so wird sich sein Eigendünkel sogleich in Demuth und Selbstbeschämung verwandeln. Denn in diesem Spiegel wird sich auch der Beste nicht rein erblicken. Also nicht Eigendünkel und Übermuth, sondern Beschämung und Demuth entspringen aus der Erkenntniß der Freyheit, weil uns diese Erkenntniß zugleich zeigt, daß wir dasjenige, was wir thun konnten und sollten, bey weitem nicht gethan haben, und daß uns also der Ruhm, den wir vor Gott haben sollten, wirklich mangelt.

VII. Einwendungen gegen das Kantische Freyheitssystem aus der Unbegreiflichkeit dieses Systems.

Da das Gesetz der praktischen Vernunft das gerade Widerspiel von den Gesetzen der theoretischen Vernunft ist, so darf man sich gar nicht wundern, wenn denjenigen, welche viel und von Jugend auf nach theoretischen Principien philosophirt haben, in der kritischen Philosophie nichts unbegreiflicher zu seyn scheint, als das Kantische Freyheitssystem, und die

Trennung der praktischen Vernunft von der theoretischen. Unter mehrern Andern hat vorzüglich auch Garve die Kantische Freyheitstheorie für unbegreiflich erklärt.

In seiner Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre sagt er (S. 331 — 332.): „Es ist unmög„lich, den Begriff der Freyheit aufzuge„ben. Nicht blos das innigste Gefühl „verhindert uns daran, sondern die gesun„de Vernunft sagt uns, daß wir unmög„lich wegen Handlungen gelobet oder ge„tadelt werden können, deren wahren Ur„heber wir nicht sind. Und von der an„dern Seite ist es uns doch eben so au„genscheinlich, daß wir nach Bewe„gungsgründen handeln, welche in „Vorstellungen liegen, die von Ge„genständen außer uns in uns „erweckt werden. Daher (S. 217.

„218.) hat sich Kant, nach meinem Ur-
„theile, um die wahre Philosophie ver-
„dient gemacht, daß er die Schwierigkei-
„ten des Freyheitsbegriffes noch mehr ins
„Licht gesetzt, und uns dadurch einen der
„unabänderlichen Schranken unserer Er-
„kenntniß deutlich gezeigt hat. Aber hat
„er die Schwierigkeiten dadurch gehoben,
„daß er den Menschen gleichsam auf die
„Grenze der beyden Welten, — der sinn-
„lichen und der übersinnlichen, —
„gestellt, daß er ihn, so groß auch der
„Abstand beyder Welten ist, als zu beyden
„gehörig dargestellt, und ihm zu gleicher
„Zeit einen intelligiblen Charakter,
„nach welchem er zum Reiche des Über-
„sinnlichen gehören, und nach welchem
„er zugleich frey seyn soll, — und ei-
„nen Erscheinungs-Charakter
„zugeschrieben hat, nach welchem er zu

„unserer Sinnenwelt gehört, und dem
„Naturzwange unterworfen ist?“

„Dieser Unterschied ist sehr künstlich
„von Kant ausgedacht, und sehr fein und
„scharfsinnig von ihm durchgeführt wor-
„den, aber sie hinterläßt doch, nach allem
„darauf gewendeten Studium, in meinem
„Gemüthe, außer den Worten, keinen
„deutlichen Begriff. Und wenn ich
„auch wirklich verstände, wie der Mensch
„zugleich frey und unfrey seyn kön-
„ne, was kann zu seiner Sittlichkeit eine
„Freyheit beytragen, welche er nur als
„Glied einer Welt besitzt, in welcher er
„nie etwas zu handeln hat, und unfrey
„in der gegenwärtigen Welt ist, worin er
„allein Pflichten beobachten kann? (Der
„Mensch muß (S. 216.) in der Sin-
„nenwelt frey, — er muß es als ein

„Glied derselben seyn, oder seine Freyheit
„hilft uns zu nichts.“

Garve bekennt also, daß das Kantische Freyheitssystem, welches den Menschen zugleich als Noumenon und Phänomenon betrachtet, und dem erstern eine freye, dem andern aber eine bedingte Causalität zuschreibt, künstlich ausgedacht und sehr fein und scharfsinnig durchgeführt worden sey, daß es ihm aber dennoch keinen deutlichen Begriff von der Freyheit verschaffe. Ist denn nun das Kantische Freyheitssystem wirklich künstlich ausgedacht? Vielleicht können uns einige Blicke auf unser Bewußtseyn einige Auskunft darüber ertheilen.

Wir sind uns eines Gesetzes der Causalität, d. i., eines solchen Gesetzes bewußt, vermöge welchem alles, was ist

und geschieht, seine Ursache hat. Die Causalität ist aber entweder bedingt oder unbedingt. Im ersten Falle ist die Ursache von einem Dinge (Phänomenon) immer wieder in einem andern Dinge vorhanden. Im andern Falle aber ist die Causalität von einem Dinge (Noumenon) in dem Dinge selbst enthalten. Für jede Art von Causalität existirt ein eigenes Gesetz in unserer Vernunft. Das praktische oder moralische Causalitätsgesetz ist ein Gesetz der unbedingten, das theoretische oder mechanische Causalitätsgesetz aber ist ein Gesetz der bedingten Causalität. Wie soll man nun aber diese zwey Gesetze mit einander vereinigen, da ein jedes ohne Ausnahme auf allgemeine Gültigkeit Anspruch macht, und doch auch ein jedes dem andern geradezu widerspricht, und dasselbe aufhebt? Das Freyheits-

gesetz spricht: von allem, was du willst und sollst, ist die Causalität einzig und allein in dir selbst, in deinem Willen enthalten. — Das Naturgesetz hingegen sagt: von allem, was ist und geschieht, ist die Ursache in etwas Andern enthalten. Das eine Gesetz also unterwirft alles einer freyen, das andere aber alles einer mechanischen Causalität. Wie können sie nun beyde gültig seyn, da doch ein jedes das Widerspiel von dem andern ist?

Um diesen Widerspruch zu heben, und doch auch jedem Gesetze seine Gültigkeit zu lassen, darf man nur Achtung geben, worauf sich das Freyheitsgesetz, und worauf sich das Naturgesetz bezieht. Dadurch wird man bald gewahr werden, daß jenes ein Causalitätsgesetz für das Han-

deln des Willens, dieses aber ein Causalitätsgesetz für das Wirken der Sinnenwelt ist. Alles, was blos durch den Willen geschieht und geschehen kann, geschieht aus Freyheit; und alles, was blos durch die Sinnenwelt gewirkt wird, geschieht aus Mechanismus. Wendet man also das moralische Gesetz auf den Willen, das theoretische aber auf die Sinnenwelt an, so ist ein jedes in seinem Gebiete ohne Ausnahme gültig.

Daß das theoretische oder mechanische Causalitätsgesetz wirklich in der Sinnenwelt durchgängig gültig ist, wird durch die Erfahrung hinlänglich bestätiget. Daß aber das praktische und freye Causalitätsgesetz für den Willen gültig ist, lehrt uns das absolute Bewußtseyn. Es können alle Natururſachen auf den Willen ein-

bringen, es kann ihm ein Königreich verheißen, oder mit dem Scheiterhaufen gedroht werden, er kann dennoch alles mit Verachtung von sich weisen, wenn er nur will. Aber eben deswegen, weil der Wille nicht nur das Widerspiel von der Natur ist, sondern derselbe auch allen Naturantrieben, sie mögen nun einen Thron oder einen Kerker, Leben oder Tod in sich begreifen, kann er auch nicht zur Natur oder zur Sinnenwelt gehören. Da nun der Wille, d. i. die praktische Vernunft, nicht von der Sinnenwelt ist, so muß er von der übersinnlichen seyn.

Ja, fragt Garve, was ist übersinnliche Welt? was ist Ding an sich? was ist Noumenon? Ja, vollendeter Mann, wenn man das alles theoretisch beweisen könnte, so wäre der Wille nicht Freyheit, so gehörte er zur sinnlichen, und nicht zur

übersinnlichen Welt! Was hat man aber dann durch die Kantische Freyheitstheorie gewonnen? O, gar viel; man weis nun gewiß, daß der Wille frey ist, und daß die Freyheit des Willens dem Causalitätsgesetze der theoretischen Vernunft nicht widerspricht, weil der Wille nicht von der wandelbaren Natur der Sinnenwelt ist, als in welcher allein nur alles nach einer bedingten Causalität geschieht.

Aber, fährt Garve fort, wenn ich auch begreifen könnte, wie Freyheit und Mechanismus in dem Menschen zugleich möglich ist, was kann ihm da die Freyheit nützen, wenn sie zur übersinnlichen Welt gehört, wir aber in der gegenwärtigen sinnlichen Welt handeln müssen? O gar viel! Man darf nur nicht vergessen, daß Freyheit und Natur, Noumenon und Phänomenon, in

dem Menschen zu einem wechselseitigen Einfluß mit einander vereiniget sind. Vermöge dieser Verbindung kann der Wille, als ein Glied aus der übersinnlichen Welt, auch in der Sinnenwelt handeln, d. i., die Natursachen aus Freyheit bestimmen. Überdieß ist aber auch schon das bloße Wollen ein Handeln und eine That. Ja unser Handeln in der Sinnenwelt ist eben darum ein Handeln und ein Thun, weil der freye Wille die erste Ursache davon ist. Eine Wirkung, welche blos durch Natur oder Mechanismus hervor gebracht wird, ist keine That zu nennen. Ist eine gute oder böse That nur erst wirklich im Willen geschehen, das heißt, will sie der Wille nur wirklich, so wird sie auch unausbleiblich in der Sinnenwelt vollbracht werden, wenn sie

anders **physisch möglich** ist. Wer das Wohl oder Weh seines Nächsten wirklich im Willen will, der wird es auch gewiß in der Sinnenwelt durch Handlungen befördern, d. i. er wird auch die **physischen Mittel anwenden**, wodurch die Hervorbringung des Wohls oder des Wehes möglich ist. Wollte ein Armer einem Nothleidenden wirklich aus **Pflicht** und Menschenliebe helfen, wenn er nur könnte, so hat er diese That vor Gott und seinem Gewissen vollbracht; im Willen ist die That geschehen, ob er gleich aus physischen Unvermögen dem Nothleidenden auch nicht mit dem Mindesten beystehen konnte. Und wenn ein Begüterter einem Armen wirklich wohlthun **will**, so wird er auch in der Sinnenwelt die physischen Mittel dazu anwenden; sein Wille wird seine Hand leiten, um dem Bedürfti-

gen irgend ein physisches Gut mitzutheilen.

Wenn nun der Wille die Causalität seines Wollens in sich selbst enthält, ein Naturding oder Erscheinung aber immer von einer andern Natururſache hervor gebracht wird, so kann der Wille auch nicht zur Sinnenwelt gehören. Und diesen Unterschied*) der Natur des Wil-

*) Es ist sonderbar, daß Garve (S. 351.) von der theoretischen und praktischen Vernunft weder das Wesen noch den Grund dieses Unterschiedes in der Kantischen Philosophie erfährt, da doch dieser Unterschied unzählige mal darin angezeigt und auseinander gesetzt wird. Wie vielmal wird es nicht ausdrücklich gesagt, daß sich die praktische Vernunft nur auf den Willen, die theoretische aber auf den Ver-

lens von der Natur der Sinnenwelt will die kritische Philosophie damit anzeigen, wenn sie ihn praktische Ver-

stand und dessen Gegenstände bezieht; daß die praktische Vernunft die Gesetze für dasjenige in sich begreift, was durch Vernunft aus Freyheit geschehen und hervorgebracht werden soll, die thoretische Vernunft aber die Gesetze für dasjenige in sich enthält, was ist, was der Vernunft durch Anschauung zum Erkennen gegeben wird. Vorzügliche Belehrungen hierüber findet man in der Kritik der prakt. Vernunft (S. 72 — 100.); in der Kritik der Urth. (S. XI — XX.); in der Kritik der reinen Vernunft, (S. 860 — 879.)

nunft, — Mitglied einer übersinnlichen Welt, — Noumenon, — und Ding an sich nennt. Wendet man ein: alle diese Wörter und Benennungen geben mir keinen rechten deutlichen Begriff von dem Willen; so kann man dagegen fragen: Hat irgend ein Philosoph einen deutlichern Begriff von dem Worte Vernunft? — Man spricht: warum nicht! die Vernunft ist ein Vermögen, zu schließen; ein Vermögen der Principien! Gut; was ist aber ein Vermögen? was eine Kraft? was eine Substanz? — Von den Principien, Gesetzen und Schließen der Vernunft können wir uns wohl einen deutlichen Begriff machen, aber nicht von dem Vermögen, welches diesen Wirkungen der Vernunft zum Grunde liegt. Und so ist es auch mit dem Willen, oder

der praktischen Vernunft, beschaffen. Seine Wirkung, das Moralgesetz, ist uns bekannt und deutlich genug; was er aber als Vermögen, als Ding an sich sey, ist uns von ihm, wie von allen Dingen an sich, völlig unbekannt.

Nach dem bisher Gesagten überlasse ich es dem Urtheile des Lesers, ob er mit Garven das Kantische Freyheitssystem für etwas künstlich Ausgedachtes halten will, oder ob ihm das Urtheil, welches Neeb*) von dem Kantischen Glaubenssysteme fällt, auch auf das Freyheitssystem anwendbar zu seyn scheint. Es heißt: „Sein System hier ist nicht die Fiction irgend eines witzi-

*) In der Schrift: Vernunft gegen Vernunft.

gen Kopfes, sondern die gewissenhafte und getreue Erzählung der Naturgeschichte des menschlichen Herzens (besser, des menschlichen Bewußtseyns). Es stellt dar, nicht, wie man sich etwas denken könne, sondern, was ist.“

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rätze, Johann Gottlieb,

Die Freiheit des Willens

Görlitz 1801

Ph.sp. 662
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044152-1